بسم الله الرحمن الرحيم فائدة تصلح لمن به الحمى
يكتب في ثلاث دفعات وتغسل بماء طاهر
ويسقى والحمى موجودة في جسمه فانه يبرا باذن
الله تعالى ويصلح لمن به قولنج يكتب ويعلق
عليه فانه يبرا باذن الله تعالى ويصلح للحضور
على السلطان يكتب ويترك تحت العمامة فان
حوائجه تقضا ان شا الله تعالى اول الايات كهيعص
واخرها حمعسق الاول كماء انزلناه من السماء
فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذروه
الرياح ه هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة هو الرحمن الرحيم ى يوم الازفة اذا
القلوب لدى الحناجر كاظمين ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع ه علمت نفس ما
احضرت فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس
ص والقران ذي الذكر بل الذين كفروا
في عزة وشقاق

لما الاطفال [illegible]

[illegible] على افواههم [illegible] وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم
[illegible] الحديث [illegible] تحمدون وتعملون ولا [illegible]

من [illegible] ١٢٧٩ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم روي عن سلمان ال[illegible]

رضي الله عنه ما كتبت هذه الابيات ودفنها معه امنه الله

يوم الفزع الاكبر ورفع عنه هول منكر ونكير وهي هذه الابيات

يقول بعد الصلاة على الرسول وآله يا قاهرا بالمنايا كل جبار

اعتقني من النار التي ابتليتني من كان بعدني من [illegible]

وانظر الي في قعر ظلمة مقفرة موحشة فردا وحيدا تحت احجار

امسيت ضايفك يا ذا الجود [illegible] وانت اكرم منزول [illegible]

اجعل قرا هذه مغفرة [illegible] يا خير غفار

ان الملوك اذا شابت عبيدهم في الرق اعتقوهم عتق الاحرار

وانت يا سيدي اولى بذا كرما قد شبت في الرق فاعتقني من النار

باب [illegible]

يكتب هذه الاسماء [illegible] ويوضع [illegible] باذن الله [illegible]

[illegible] وهو عشر من اول سورة يا سين [illegible]

[illegible] جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل [illegible]

[illegible] والله عزيز حكيم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] هذا الكتاب [illegible]

رسالة در كلام

٢

لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي والسرمدي وباعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق والباري **اصل** ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده محتاجا الى الغير لانه يحتاج الى احاده واحاده غيره فكل ما فيه كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كل ما ليس بممكن ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات **اصل** حقيقة الواجب لم واحد ثبوتي لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو فرض منه اكثر من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتازا بامر آخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكون واجبا هذا خلف فحينئذ لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات



واحدة **هداية** كل متحيز فهو مفتقر الى حيزه وكل عرض
مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون الواجب بمتحيز
ولا عرض وكل ما يشار اليه بالحس فهو اما متحيز او عرض
فلا يكون الواجب يشار اليه بالحس **تبصرة** المعقول من
الحلول كون موجود في محل قايم به والواجب حيث يقوم
بذاته استحال عليه الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض
والواجب حيث انه ليس بمتحيز استحال حلول الاعراض فيه
تبصرة المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا
وهو محال عقلا فلا يتحد الواجب بشيء **تبصرة** الالم
واللذة تابعان المزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب
ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم واللذة **تبصرة** الضد
عرض يعاقبه عرض آخر في محله وينافيه فيه والند هو
المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض
ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند **اصل**
قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فحال ايجاده لا يكون

يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى
حدوثا والموجود به محدثا فكل ما سوى الواجب من
الموجودات محدث واستحالة الحوادث لا الى اول كما يقول
الفلسفي لا يحتاج الى بيان طائل بعد ثبوت امكانها
المقتضي لحدوثها **مقدمة** كل مؤثر اما ان يكون اثره
تابعا للقدرة والداعي او لا يكون بل يكون مقتضى ذاته
والاول يسمى قادرا والثاني موجبا واثر القادر مسبوق
بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر الموجب
يقارنه في الزمان اذ لو تأخر عنه لكان وجوده في زمان
دون زمان آخر فان لم يتوقف على امر غير ما فرض
مؤثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن المؤثر
تاما وقد فرض تاما هذا خلف **نتيجة** الواجب المؤثر
في الممكن قادر اذ لو كان موجبا لكانت الممكنات قديمة لما

عرفت واللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله الثامن
عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لا ينفك اثره
عنه فيلزم منه انه اذا عدم شيء من العالم ان يعدم
الواجب لان عدم الشيء اما لعدم شرطه او لعدم علته
او لعدم جزء علته والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى
تنتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في
سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم الشيء
المفروض الى الواجب لذاته وليس لهم محيد الله عن
هذه الالزام مخلص **نقض** قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية
الركاكة ولذلك قالوا لا يصدر عن الباري تع بلا واسطة
الا عقل واحد والعقل واحد فيه كثرة من الوجوب
والامكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر
عنه عقل آخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة

والصورة ويلزمهم ان لا يوجد موجودان فرضا في العالم كان
احدهما علة للآخر بواسطة او بغيرها وايضا الكثرات
التي في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن الباري
لزم صدورها عن الواحد وان صدرت عن غيره لزم
تعدد الواجب وان لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات
متحققا **اصل** قد ثبت ان فعل الباري سبحانه تبع
لداعيه وكل من كان كذلك كان علمه الذاتي هو الشعور
بمصلحة الايجاد والترك ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات
قادرا على كلها لان تعلق علمه تع وقدرته ببعض الاشياء
دون بعض تخصيص من غير مخصص نقض وجواب
شبهة قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي
الزماني والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث لان العلم
هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو فرض علمه
بالجزئي الزماني على وجه يتغير ثم تغير فان بقيت

والشعور هو العلم

الصورة كما كانت كان جهلاً ولما كان ذاته محلاً للصورة المتغيرة
بحسب الجزئيات وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان ذات الباري تع علة
لجميع الممكنات وانه تع يعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم
الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين امور ثلثة
اما ان يثبتوا للجزئيات علة لا تنتهي في التسلسل الى العلة
الاولى اولم يجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول
او اعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تع اولم يجعلوا العلم
حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم او يجوزوا كونه
تع محلاً للحوادث **والجواب** عن الشبهة انما يلزم ما ذكروه
على تقدير كون علمه تعالى زائدا على ذاته واما اذا
كان عين ذاته ويتغاير بتغاير الاعتبار فلا يلزم تغير
علمه تع لانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من
تغيره تغير ذاته **فائدة** الحي عند المتكلمين كل موجود

موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم والباري سبحانه
ثبت انه قادر عالم فوجب ان يكون حيا **فائدة**
علمه تعالى بان في الايجاد او في الترك مصلحة يسمى
ارادة وعلمه بالمدرك كان يسمى ادراكا وعلمه بالمسموعات
والمبصرات يسمى سميعا وبصيرا وهو تعالى
باعتبارها يسمى مريدا ومدركا وسميعا
وبصيرا **اصل** كل ما في الجهة محدث والباري
ليس بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة
لم يكن ادراكه بآلة جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان
في جهة قابلا للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا
يرى بحاسة البصر لان الرؤية بها لا تحصل الا مع المقابلة
وهي لا تصح الا في شيئين حاصلين في الجهة وكل
ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد به الكشف التام **هذا**
الباري تعالى قادر على الممكنات فيكون قادرا على
ايجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد

وهو كلامه تعالى باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من
تركبه من الحروف والاصوات انه غير قديم لانه عرض
لا يبقى فكيف يكون قديما ان قيل المراد من الكلام حقيقة
تصدر عنها هذه الحروف والاصوات وهي قديمة
لانها صفة الله تعالى قلنا انا بينا ان مصدرها ليس
الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا في المعنى فلا
منازعة في اللفظ لطيفة قد ثبت انه تعالى ذات
واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد والكثرة في ه
ردآء كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار
غيره ليس الا لفظة الله وما عداه اما ان يطلق الاضافة
عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق
والكريم او باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي والعزيز
والواسع والرحيم وكل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله
مما لم يرد به اذن جاز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس

وهو

ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر كيف
ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في الهام الانبياء والمقربين
اسمائه تعالى لما جسر احد من الخلق ان يطلق واحدا من
اسمائه عليه سبحانه ختم وارشاد هذا القدر في معرفة
ذاته تعالى وصفاته التي هي اعظم اصل من اصول الدين
بل هي اصول الدين كاف اذ لا يعرف بالعقل اكثر منه ولا
ينبغي في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته
المقدسة غير مقدورة للانام وكمال الوهيته اعلى من
ان تناله ايدي العقول والاوهام وربوبيته اعظم
من ان تلوث بالخواطر والافهام والذي نعرف منه خاصة
ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما عداه
او سلبنا عنه ما نافاه خشينا ان يوجد له بسببه
وصف ثبوتي او سلبي ويحصل له به نعت ذاتي
معنوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اراد الارتقاء
عن هذا المقام ينبغي ان يتحقق ان وراءه شيئا هو على

من هذا المرام فلا يقتصر همته على ما ادركه ولا يشغل عقله
الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة العدم لا يقف
عند زخارفها التي يعرض له الفقد بل يقطع عن نفسه
العلايق البدنية ويبعد عن خاطره الموانع الدنيوية
ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية
ويحبس بالرياضة نفسه الامارة التي تشير الى التخيلات
الواهية ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس
ويقصر امنيته على نيل محل الروح والانس ويلازم
بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان
يفتح على قلبه باب خزانة رحمته ويفرح بنور الهداية
الذي وعده بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية
والاثار الجبروتية ويكشف في باطنه الحقايق الغيبية
والدقايق الفيضية الا ان ذلك فناء لم يخط على
قد كل ذي قد ونتايج لم يعلم مقدماتها كل ذي
جد بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء جعلنا الله من

من السالكين لطريقة المحققين لتوفيقه المتعود ب
للالهام تحقيقه المستبصرين بتجلي هدايته وتدقيقه

الفصل الثاني في العدل

تقسيم كل فعل اما
ان ينفر العقل منه اولا الاول قبيح والثاني حسن
والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول واجب
ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب

اصل انكرت المجبرة والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب
العقلية ولاهل العدل عليها دلايل الاولى اثباتها
بالضرورة لان الاستدلال لا بد من انتهائه اليها
وسبب الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف
عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ من
المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورية الحكم
لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين
حصل الحكم من غير حاجة الى واسطة لا حصل
الحكم الا لاجل التصورات ومحل النزاع كذلك فان

من تصوّر حقيقة الواجب والقبيح حكم بقول العقل
من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف على امر
آخر **اصل** واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح
وترك الواجبات ومستغن عن فعل القبائح وترك
الواجبات كما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك
يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة
ينتج ان الواجب لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
اصل الافعال التي تصدر من عبيده هم موجدوها
بالاختيار لانها تحصل بحسب دواعيهم وعند الفلاسفة
هم موجدوها بالايجاب وعند الجبرية اوجدها
الله فيهم اذ لا مؤثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسين
على الاول بالضرورة وليس ببعيد فان استدل لنا
عليه قلنا ان وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد
موجدوا افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم فكذا

فكذا اللازم بيان الملازمة انا بيّنّا ان القبيح محال
على الواجب فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل القبيح
غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح
هو فاعل الحسن فان الذي كذب هو الذي صدق
الذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه كسبا
واسند وجود الفعل وعدمه الى الله تع ولم يجعل
للعبيد شيئا من التأثير غير معقول **شبهة**
وجواب قالت الجبرية ان كانت القدرة والارادة
من الله تعالى وبعدمهما يمتنع الفعل ومعهما
يجب فالفعل من الله تعالى والملزوم ظاهر
الثبوت فكذا اللازم **والجواب** انه لا يلزم من
كون آلة الفعل من الله ان لا يكون الفعل منه غاية
ما في الباب انه يتخيل منه الايجاب واما الجبر
فلا ودفع الايجاب بان نقول ان كون آلة الفعل
من الله تعالى مسلم الا ان فعل العبيد تابع

لداعيه فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا
هذا المعنى ويعني ظهور كون فعله تابعا لداعيه
فيكون ان سموه ايجابا لكون الالات من الله تعالى
كان منازعة في التسمية ولا مضايقة فيها ولو
قالوا ان الله تعالى خلق العبيد ولو لم يخلقهم
لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون هو تعالى
فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل لكنه لا يخفى على
العاقل ما فيه **شبهة** واجاب قالوا ايضا علمه تعالى
متعلق بفعل العبد فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض
تركه لزم كون علمه تعالى جهلا واللازم محال فالملزوم
مثله واذا كان تركه ممتنعا كان العبيد مجبورا
قلنا هذا ايضا يوهم الايجاب واما الجبر فلا
ويلزمهم مثله في فعل الباري تعالى وكلما اجابوا
به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا

اذا طابق المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا
في المعلوم كان المعلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن
مؤثرا لم يلزم الايجاب **هداية** اذا ثبت ان للعبد
فعلا وكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن
ان يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله
تعالى **اصل** اذا ثبت ان فعل الباري تبع لداعيه
والداعي هو العلم بمصلحة الفعل والترك فافعاله
تعالى لم تخل عن المصالح اي انه انما يفعل لغرض
واذا ثبت انه تعالى كامل لذاته ومستغن عن
الغير فتلك المصالح لم تعد اليه بل الى عبيده
واذا ثبت ان افعاله بمصالح عبيده ثبت بطريق
العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر
عنه تعالى **تبصرة** قد بينا حقيقة ارادته تعالى
لافعال نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهو امرهم

بها والامر بالقبيح يتضمن القبح فلا يامر به وقد بيّنا
انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان الرضى به قبيح
كفعل نفسه وما ورد انه تعالى خالق الخير والشر
اريد بالشر ما لا يلايم الطباع وان كانت مشتملة على مصلحة
تبصرة تكليف الباري تعالى هو امر عبيده بما فيه مصالحهم
ونهيهم عن مفاسدهم وذلك لا ينافي الحكمة
وان كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من
التكليف امتثال العبيد بما كلف به فلا يكون
تكليف ما لا يطاق حسنا اصل اذا علم الباري
تعالى ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا بفعل حسن
يفعله الله تعالى وجب صدوره عنه لئلا ينتقض
غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف واجبا
الفصل الثالث في النبوة والامامة اصل
اذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم

فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملاتهم
وانتظام امور معاشهم التي تقتضي شريعة لطف
واجب ولما كان الباري سبحانه غير قابل للاشارة
الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم
غير ممكن فبعثة الرسل واجبة اصل امتناع وقوع
القبايح والاخلال بالواجب عن الرسل على وجه
لا يخرجون عن حد الاختيار لئلا تنفر عقول الخلق
عنهم ويثقون بما جاؤا به لطف فيكون واجبا ويسمى
هذا اللطف عصمة فالرسل معصومون مقدمة
كل مبعوث من حضرته الى قوم لم ياتهم بامر خارق
للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي موافق
لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك
معجزا فظهور معجزات الرسل واجب اصل محمد رسول
الله لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الدعوى فمعلومة

بالتواتر واما المعجزة فكثيرة واظهرها القرآن لانه صلى
الله عليه وآله تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته
مع توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم والى الآن
لم يقدر احد من الفصحاء على تركيب كلمات على
منواله فيكون معجزة فيكون محمد صلى الله عليه وآله
نبيا حقا **هداية** اذا كان محمد صلى الله عليه نبيا
يجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارض
العقل يجب تصديقه وان نقل عنه شي مما يعارضه
لم نجز انكاره بل نتوقف عليه فيه الى ان يظهر
سره فشريعته التي هي ناسخة للشرايع وباقية
ببقاء الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها
اصل لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي
بين الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر
آمر بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما يخفى على

على الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامها ليكونوا
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا من وقوع
الفتن والفساد لان وجوده لطف وقد ثبت ان
اللطف واجب على الله تعالى فهذا اللطف يسمى
امامة فيكون الامامة واجبة ولما كان علة الحاجة
الى الامام عدم عصمة الخلق وجب ان الامام يكون
معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم **اصل** لما كان
عصمة الامام غير مؤدية الى الجاء الخلق الى الصلاح
امكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الائمة
فيكون الامام واحدا في ساير الاقطار ويستعين
بنواب فيها **اصل** لما كان العصمة امرا خفيا لا يطلع
عليها الا علام الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة
المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله
تعالى او من قبل نبي او من قبل امام قبله **مقدمة**

لما ثبت ان العصر لم يخل من معصوم فكل ما اتفق
عليه الامة في عصر مما لا يخالف العقل كان حقا
فاجماع الامة حق **اصل** لما ثبت من وجوب عصمة
الامام ولم تثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر
باتفاق الخصم ثبت امامة الاثني عشر لعصمتهم
فيجب متابعتهم على كل احد **فائدة** سبب حرمان
الخلق من امام الزمان ليس من الله تعالى لانه لا
يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لثبوت
عصمته فيكون من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة
لم يظهر ولله الحجة بعد ازالة العلة وكشف الحقيقة لله تع
على الخلق والاستبعاد في طول عمره بعد ثبوت امكانه
ووقوعه في غيره جهل محض **تبصرة** لما كان الانبياء
والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب
وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين

معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله ولما كان
الامام من رعية النبي صلى الله عليه وجب ان
يكون النبي نسبته في الفضل الى الامام كنسبة
الامام الى الرعية **الفصل الرابع في المعاد**
ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة
والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالطاف الخفية
والجلية لغرض عايد اليهم وليس ذلك الا نوع كمال
لا يحصل الا بالكسب ~~وليس ذلك~~ اذ لو امكن بلا واسطة
لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف
فهي دار الكسب يعتمد الانسان فيها مدة يمكن
تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار الجزاء ويسمى دار
الاخرة **مقدمة** الذي يشير اليه الانسان حال قوله
انا لو كان عرضا لاحتاج الى محل يتصف به لكن لا

يتصف بالانسان شيء بالضرورة بل يتصف هو باوصاف
غيره هي غيره فيكون جوهرا ولو كان هو البدن
او شيئا من جوارحه لم يتصف بالعلم لكنه يتصف
بالضرورة فيكون جوهرا عالما والبدن وساير الجوارح
آلاته في افعاله ونحن نسميه ها هنا الروح
مقدمة الذي يشير اليه الانسان حال قوله انا لو
كان عرضا لاحتاج الي محل يتصف به لكن لا يتصف
بالانسان شي بالضرورة بل يتصف هو باوصاف
غيره جمع اجزاء بدن الميت وتاليفها مثل ما كان
واعادة روحه المدبرة اليه يسمي حشر الاجسام
وهو ممكن والله تعالي قادر علي الممكنات وعالم
بها والجسم قابل للتاليف فيكون قادرا عليه **اصل**
الانبياء باسرهم اخبروا بحشر الاجسام وهو
موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة
والنار المحسوستان كما وعدوا به حق ايضا ليتوفي

ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك
عذاب القبر والصراط والميزان والكتب وانطاق الجوارح
وغيرها مما اخبروا به من احوال الآخرة لامكانها واخبار
الصادق بها **هداية** اعادة المعدوم محال والا لزم
تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين وهو محال
ولما كان حشر الاجساد حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان
المكلفين وارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء
المشار اليه كناية عنه **شبهة** قالت الفلاسفة
حشر الاجساد محال لان كل جسد اعتدل مزاجه
واستعد استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال
فلو اتصفت اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسا
من العقل واعيد اليه نفسه الاولي علي فرضكم
فيلزم اجتماع نفسين علي بدن واحد وهو محال
ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم
لم يحتج الي جواب هذه الهذيانات **اصل** الثواب

والعقاب الموعودان دايمان وكل من استحق الثواب
بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب
بالاطلاق خلد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان
والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق
تعذيبهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين
الاستحقاقين فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا
لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعفو الله عنه
بفضله وكرمه لا نه توعده بر مع حسنه وخلف
الوعد قبيح وايضا الغرض من خلقه اثابته فعاقبته
نقض غرضه وان لم ينله عفو او كان متوعدا عليه
بالتعيين فامّا ان يحبط احد الاستحقاقين بالآخر
اولا والثاني امّا ان يثاب ثم يعاقبه او بالعكس
حل شكل المذهب الاول وهو اسقاط احد
الاستحقاقين بالآخر مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون
العفو الا في الصغاير فمذهب ابي علي ان الاستحقا[ق]

الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى هو بكماله
وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقى
من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي يسقط بالناقص وهو المراد بالموازنة ويكون
الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
عقاب والمذهبان باطلان لا بتنائهما على تاثير
الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امرا ضافي والاضافات لا يوجد في الخارج والا لزم
التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره وتاثره وان
قلنا بوجوده قلنا امّا ان يوجد الاستحقاقان معا او لا
والاول يقتضي ان لا يكون ضدين وذلك ينافي
مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير
في الاحباط من الآخر واذا حبط احدهما بالآخر
في الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذ تاثير المعدوم
في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير

لحدهما في الآخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم
تاثير كل واحد منهما في الآخر واما المذهب الثاني
وهو ان يثاب ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق
الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد
في الجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه
بالميزان كناية عن العدل في الجزاء **هداية**
شفاعة محمد صلى الله عليه وآله لاهل الكباير
ثابتة لان من جوز العفو لهم جوز الشفاعة
ومن لم يجوز لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني
ثبت الاول **فايدة** الايمان تصديق ما يجب
تصديقه من دين محمد صلى الله عليه وآله وهذا
التفسير اقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير
الوعيدية واهل الكباير مصدقون فهم مؤمنون
فيستحقون الثواب الدايم لانه عوض من الايمان

الايمان **تبصرة** الوحوش تحشر كما وعد للانصاف
ولايصال اعواض الآلام اليها كما يليق بعدله تعالى
وكذلك المكلفون وغير المكلفين يوصل اليهما اعواض
آلامهم ومشاقهم يحاسب الجميع محاسبة حقة
ختم ونصيحة حيث فرغنا مما وعدنا به فلنقطع
الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله في
خلقه وشاهد هذه الحكم بغيته يجب عليه
ان يعرف غرض الخالق في خلقه بفضله ولا يضيعه
بتفريطه وجهله والا شقي شقاء متينا وخسر
خسرانا مبينا وفقنا الله تعالى لسعادة دار الآخرة
بمحمد وعترته الطاهرين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
اجمعين تمت المقدمه
بعون الله تع يوم الخميس
خامس شهر محرم
١٤١٩ه

انوار جلیه شرح فصول خواجه نصیر الدین طوسی
احمد من الله هدایت رب و اعوذ الغاب

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدي غاية وجود
كل موجود انت اخرجتنا من مرتبة ظلام العدم الي
فضاء ضياء الوجود بقدرتك وارادتك وعدلت
مزاج اركان تراكيب خلقنا واتقنت خلقها بحكمتك اللهم
وادرفعتنا من حضيض هيولي لا دراك بنور ملكة
التحصيل الي اوج استفادة ما امكن من معرفة حقايق
معلوماتك فامطر علي انفسنا الناقصة من سحايب
جود مواهبك وزلال عذب منا هلك ما يخرط به
في سلك اوليائك القائمين برضاتك وصلي اللهم علي
اشرف اوليائك واكمل انبيائك وافضل مخلوقاتك
في ارضك وسمائك محمد واله المخصوصين بمزايا خواصك
ومظهرية صفاتك واسمائك صلوة معادلة لالائك باقية
علي مر الدهور ببقائك اما بعد فلما كان علم الكلام

الكلام من بين هذه العلوم اوثق برهانا واظهر بيانا
واشرف موضوعا واكمل اصولا وفروعا ولذلك استحق
التقدم علي ساير العلوم وتنزل منها منزلة الشمس
من النجوم وصار للعلوم الشرعية اساسا ولكل واحد
منها تاجا وراسا وهو وان كان بعيد الاغوار كثير
الاسرار الا ان تفاوته التي يعول في التحصيل عليها
وعقيلته التي ينتفع بها وتدعو الضرورة اليها
ويجب علي المكلف استحضارها وكل اونة تكرارها
وتذكارها لتقرب اليه من السعادة جنتها وتبعد
عنه من الشقاوة نارها قد ضمنها الامام الاعظم
افضل المحققين الخواجه نصير الملة والحق والدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله نفسه
وطهر رمسه وان كانت في وريقات قليلة لكن
في الفوايد جليلة والفاظ وان كانت يسيرة فهي في

العوايد كثيرة سمّاها بالفصول في الاصول و لكونها باللغة
الفارسية الف بدرها الاقول فلم تبزغ في اكثر الآفاق
و لتراكم سحايب عجمها لم تطلع شمسها بالعراق ولما عرج
الي ساحة الغفران واشتغل الي مقيل الرضوان استمر
علي ذلك برهة من الزمان الي ان اتفق للمولي المعظم
العلامه السعيد والمجد الحميد ركن الملة والدين
محمد بن علي الجرجاني محتدًا والاسترابادي منشأً
ومولدًا قدس الله روحه و نور ضريحه الاستضاء
باشعة انوارها والعثور علي فوايدها واسرارها
فكساها من رياش لباس العربية ما صارت به
شمسها في رابعة النهار والمتجلي عن بدرها الافل
في منازل التي عاين الاستتار فعوّل عليها
معظم الطلاب ورغب في تقرير مباحثها جماعة
من الاصحاب لكنها لاشتمالها علي مباحث مستغلق

مستغلق علي كثير من الطلاب بابها و توجيهات
مرتبة علي جم غفير من العلماء حجابها دعاني الي
اقتناء الفضيلة وتحصيل الثواب داعي الشوق
وان كان قد شب عمرو عن الطوق فوعدت
بعض الفضلاء الاذكياء الاولياء العلماء بشرحها
وان كنت بعيدًا عن دخول صرحها واين الثريا من
يد المتناول وقد قيل في المثل السائر المرجي ما لم يعد
فلم يسعني بعد ذلك الاستكفاء و لم يمكني
عن انجاز وعده الاستعفاء فوجهت ركاب العزم
الي ذلك المرتقاء المنيع وقد يدرك الظالع وشاو
الضليع وشرحتها شرحًا كشف عن وجوه فوايدها
نقابها ورفع عن مرتق فوايدها حجابها و ذلّل من
حزون مصاعدها صعابها وخدمت به عالي مجلس
من خصه الله بخصايص الكمال وحباه باشرف عنصر

والكرم آل وجعله بحيث يتقاعد همته العليا مراتب
آبائه الاكرمين وهو المولى السيد النقيب القاضي
المرتضى الاعظم مستخدم اصحاب الفضائل بفواضل
النعم ومستعبد ارباب المكارم بغرائب مزيد الكرم
الذي تسنم من الشرف صهوات مصاعده واستعلى
من خصائص المجد على علي معاقده واحرز بآبائه
الشريفة قواعد الدين وحفظ بجميل سيرته
معاقل المؤمنين ذاك شرف الاسلام وتاج المسلمين
بل ملك السادات والنقباء في العالمين وظهير اعظم
الملوك والسلاطين السيد النقيب الاطهر جلال الملة
والحق والدنيا والدين ابو المعالي شعر
اسامياً لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها
ابن المولى السعيد النقيب الطاهر السيد المغفور
شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الآوي

الآوي خلد الله تعالى سيادته وربط بالخلود اطناب
دولته ولا زالت ايامه الزاهرة تميس وتختال في
حلل البهاء والجمال شعر وغنت له النعماء ودلت له المنى
وحلت بمن عاداه قاصمة الظهر ولا رحلت عنه
السعادة ساعة ولا عرفت ايامه نوب الدهر
ليشرفه بنظره الثاقب ويعين بحدسه الصائب
وليكون كتاباً مستحضراً ومعتقداً مستظهراً لقرة
عينه واشرف نجله ونهال زينه من هو على حداثة
سنه وغضاضة غصنه فائز بالسعادة الابدية
والكمالات السرمدية وصار نموذجاً ملماً بخواص آبائه
الاطهرين وعنواناً على صحائف اجداده الاكرمين
ذاك جلال الاسلام وتاج المسلمين السيد النقيب
الطاهر شرف الملة والحق والدين ابو الفضل مرتضى
علي لا زال مرتقياً في الاقوال والافعال عالياً الى اعلى
مراتب الكمال مخدوماً بالعز والتأييد محفوفاً بالنصر

والتأييد ليكون لهما اجر الانتفاع به علي توالي الاحقاب
ويتم لهما دعاء المشتغلين بسببه علي تعاقب الاعقاب
وجعلته حسنة مهداة اليهما وتذكرة لعبده لديهما
فان صادف ذلك محل القبول فهو غاية المسئول ونهاية
المأمول ومن الله المبتغي واليه في نيل المطلوب
المرتجي وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته بالانوار
الجلالية للفصول النصيرية **قال** قدس الله سره بعد
ذكر الخطبة وهي موضوعة علي اربعة فصول **الفصل
الاول** في التوحيد **اقول** الرسالة مرتبة علي اربعة
فصول الاول في التوحيد **والثاني** في العدل
والثالث في النبوة والامامة **والرابع** في المعاد
لان المبحوث عنه فيها اما ان يكون عن الذات الالهية
ولوازمها ومقدمات ذلك اولا والاول **فصل التوحيد**
والثاني اما ان يكون عن افعالها المطلقة علي وجه

وجه العموم ومقدمات ذلك او علي وجه الخصوص
والاول فصل العدل والثاني اما ان يكون متعلقا بدار
الدنيا وهو فصل النبوة والامامة او بدار الآخرة وهو
فصل المعاد وتوابعه وانما عنون الاول بفصل التوحيد
وان كان مشتملا علي غير ذلك من الصفات السلبية
والثبوتية لوجهين **الاول** انه تسمية الشيء باشرف
اجزائه اذ مسئلة التوحيد تستدعي وجود
الواجب اولا وثبوت ما يستلزمه من الصفات
فكانت اشرف مسائله كما يقال معجون المسك وان
اشتمل علي غير المسك الثاني ان المبحوث عنه في ذلك
الفصل لما لم يكن مستلزما للكثرة اذ لا صفة
له تعالي تزيد علي ذاته عندنا بل لسلب الكثرة
كان في الحقيقة اثباتا للوحدة المطلقة له تعالي
قال رحمه الله اصل كل من ادرك شيئا لابد
ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل ~~[illegible]~~ مدرك

فهو

موجود وما ليس بموجود ليس بمدرك واذا كان وجوده
ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه جزؤه
وضرورية المركب تستلزم ضرورية جزئه اقول
انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر احكام الموجود
من ان منه واجبا ومنه ممكنا وان الواجب
واحد الى غير ذلك من المباحث التي ترد مفصلة
والحكم على الشي بحال من احواله بدون تصور ذلك
الشي محال فلاجرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود
ان كان كسبيا والتنبيه على انه بديهي التصور ان كان
غير كسبي لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي التصور
سلك الطريقة الثانية ونبه عليه بما تقريره ان نقول
انا ندرك اشيا بواسطة الحس وكل من ادرك شيئا
بواسطة الحس ادرك وجودها ادراكا ضروريا ينتج انا
ندرك وجود اشياء ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهرة

فظاهرة ولظهورها حذفها واما الكبرى فلانا نعلم
بان كلما ادرك بالحس فهو موجود وذلك لان ما لا وجود
له لا يدركه الحس لانه حينئذ معدوم والحس
انما يدرك ما يقابله او يلاقيه ولا مقابلة ولا ملاقاة
بين الموجود والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا وجود
له لا يدركه الحس انعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما ادرك بالحس فهو موجود والحكم بالوجود على
المدرك بالحس بدون تصور الوجود محال فثبت ان
المدرك لهذه الاشياء مدرك لوجودها بالضرورة
ووجودها هو الوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورية
المجموع تستلزم ضرورية اجزائه اذ لو كان الجزء مفتقرا
الى الكسب لان المفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر الى
ذلك الشي فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب وهنا فايدتان الاولى انما قلنا في التقرير
انا ندرك اشيا بواسطة الحس لان الادراك في اصطلاح

اي افتقار المجموع الى الكسب

لحكماء انما يطلق على ذلك فانهم عرّفوه بانه اطلاع للحيوان
على الامور الخارجية بواسطة الحواس الثاني ينبغي
ان يقرأ قوله كل مدرك موجود بفتح الراء على صيغة
المفعول لا بكسرها ومن قرأها كذلك فقد غلط ورايت
بعض المعاصرين يقرأها كذلك ويقرر البحث ان من
ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده اي وجود نفس
المدرك بكسر الراء وهو سهو اما اولا فلان كل احد يدرك
وجود نفسه سوا كان مدركا لغيره اولا واما ثانيا فلان
الضمير يعود الى الاقرب في وجوده وذلك هو شيئا
واما ثالثا فلان الحاصل لذلك القايل على هذه الغلطة
هو خوف انتقاض الكلية القائلة ان كل مدرك
موجود فان المعدوم مدرك وليس بموجود ولم يدر ان
الادراك انما يطلق على الحسي في اصطلاحهم وهو يابى
تعلقه بالمعدومات كما قررناه ومع ذلك كله فيما ذكره
المصنف نظر لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو

فهو مدرك لوجودها بالضرورة ان اراد ان وجودها
حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض اي بداهة
حقيقته لان التصديق لا يستدعي تصور الطرفين
بالحقيقة فلا يلزم من بداهة هذا التصديق بداهة
حقيقة وجود تلك الاشياء وان اراد ان حقيقته كذلك
فهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجودها
نفس حصولها اذ لا يدعي ان الوجود امر زايد على
الحصول والكون قال فلا يحتاج الوجود الى تعريف
ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك
لا يستحسنه الاذكياء اقول زعم بعض الناس ان
الوجود كسبي التصور فاراد المصنف بطلان مذهبهم
وذلك ان الوجود لو كان كسبي التصور لكان له معرف
وكاسب ولا محالة يكون موجودا لانه علة موجدة
للمعرف عند العقل والموجد للشيء لا بد منه ان
يكون موجودا والا لكان معدوما فيكون المعدوم موجدا

هذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققًا مع
المعرَّف حين كونه معرِّفًا او قبله فلا يكون معلومًا بسببه
لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرّف الوجود لزم
تاخره عن نفسه وهو محال ويمكن توجيه كلام المصنف
بوجه آخر وهو ان المنقول عن من عرّف الوجود تعريفًا
الاول انه المنقسم الى الفاعل والمنفعل **الثاني** انه المنقسم
الى القديم والحادث **الثالث** انه الكون في الاعيان
والذي يدل على بطلان التعريف الاول والثاني ان
التعريف بهما لا يعلم الا بعد العلم بالوجود لان الفاعل
هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد الوجود والقديم
هو الذي لم يسبق وجوده العدم والحادث هو الذي
يسبق وجوده العدم فالوجود جزء مفهوم التعريف
فيتقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال
لانه من حيث انه متقدم موجود ومن حيث انه متاخر
معدوم فيلزم كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا

تعريفه

معدومًا معًا وهو محال **واما** التعريف الثالث فهو ان
مفهوم الكون ... الوجود ومن لم يعلمه لم يعلمه نفي
تعريف الوجود به تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة
والجهالة وهو فاسد لان المعرِّف يجب ان يكون
اجلي من المعرَّف كما تقرر في علم الميزان **قال**
تقسيم وجود كل شيء اما ان يكون من غيره او لم يكن
والاول ممكن الوجود والثاني واجب الوجود والموجودات
باسرها منحصرة فيهما **اقول** لما بيّن كون مفهوم الوجود
ضروريًا شرع في تقسيمه الى اقسامه والتقسيم هو اخذ
معنى من المعاني وضم شيء من المخصصات اليه على
طريق التّرديد ليصير ذلك المعنى مع المخصص
المردد نفيًا واثباتًا قسمًا من الاقسام كما يقال هنا وجود
الشيء خارجًا اما ان يكون ناشئًا من ذاته اي لا يفتقر
في تحصيل وجوده في الخارج الى امر مغاير لذاته
او لا يكون والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن

مفهوم

لذاته والموجودات باسرها منحصرة في هذين القسمين
للترديد الدائر بين النفي والاثبات الموجب للحصر
فلا ثالث لها فالمنفصلة المركبة منها حقيقية في قولنا
الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته لا يجتمعان ولا
يرتفعان وهنا فوائد الاول انما قيدنا الموجود
بالخارجي لان الوجود الذهني يحصل من ياقوت او بحر
من زيبق لا ينحصر في الواجب لذاته والممكن لذاته فانه
يصدق على الممتنع لذاته ايضا فان الذهن يفرض جميع
الاشياء ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول
الضدين الثاني الواجب قد يكون لذاته كما قلناه وقد
يكون لغيره كوجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة وهو داخل في قسم الممكن لذاته لان ذلك المعلول
بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى
الامكان وانما وجب بالسبب الخارجي الثالث الممكن له
خواص كثيرة منها انه لا يترجح احد طرفيه الا بالسبب

بالسبب الخارجي اذ لو ترجح بذاته لكان اما واجبا او
ممتنعا او لا بذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الطرفان
متساويان بالنظر الى ذاته وليس لاحدهما اولوية
خاصة اخرى له ويلزم ان يكون الامكان هو علة الحاجة
فان تصور تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضرورة الى
غير ذلك من خواصه وللواجب ايضا خواص يأتي ذكرها
في المباحث الآتية قال رحمه الله والممكن اذا كان
وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود
واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة كون
المعدوم موجدا اقول لما قسم الوجود الى الواجب والممكن
عقب ذلك بذكر خاصة من خواص الممكن يحتاج اليها
في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه
وتقرير ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان
الممكن هو الذي وجوده من غيره فاذا فرض الممكن وحده
بدون ذلك الغير لم يكن له وجود لان وجوده انما هو من

وزت ، بیشتر ازین بخش
کس نگوید که [illegible] بخش

السبب المغاير له وحيث لا سبب له لا وجود له فاذا لم يكن
موجودًا استحال ان يكون موجدًا لغيره للعلم الضروري
بان الشئ اذا لم يكن موجودًا في الخارج مشخصًا فيه لم يكن
موجدًا لغيره فظهر ان الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته
وماله من ذاته وقطع النظر عما عداه من المفهومات لا يكون
له وجود ولا لغيره عنه وجود واما اخذه مع اعتبار شئ
اخر فلا يلزم ذلك قال اصل كل من عرف حقيقة
الواجب والممكن كما قلناه عرف بادئ فكره انه لو لم يكن
في الوجود واجب الوجود لم يكن لشئ من الممكنات
وجود اصلًا لان الموجودات حينئذ كلها تكون ممكنة
والممكن ليس له وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من
وجود واجب ليحصل وجود الممكنات منه اقول
الدليل المشهور في اثبات الواجب هو ان هنا موجودًا
بالضرورة فان كان واجبًا فالمطلوب وان كان ممكنًا
افتقر الى مؤثر فان كان واجبًا فالمطلوب ايضًا وان

وان كان ممكنًا افتقر ايضًا الى مؤثر ضرورة افتقار كل ممكن
الى مؤثر فان كان الاول او راجعًا اليه لزم الدور وان
كان غير راجع اليه بل هو راقيًا في الترتيب الى غير النهاية
لزم التسلسل والدور والتسلسل باطلان فيكون الواجب
موجودًا وهو المطلوب ثم تبين بطلان الدور بلزوم
تقدم الشئ على نفسه وكونه موجدًا لمعدومًا فيكون
التسلسل ببرهان التطبيق او غيره من البراهين والمصنف
شرع في هذا الاصل يبين اثبات واجب الوجود ببرهان
بديع غير متوقف على بطلان الدور والتسلسل تقريره
ان نقول الواجب لذاته موجود في الخارج لانه لو لم يكن
موجودًا في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجية
كلها في الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب
والممكن واما بطلان اللازم فلانه لو انحصر الموجود الخارجي
في الممكن لم يكن لموجود ما وجود اصلًا لكن اللازم باطل

فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلما تقدم من حاجة الممكن
وهو انه اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له من ذاته لا يكون
موجودا ولا موجدا لغيره فمع انحصار الموجود ذات
الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها
وجود لان وجودها انما هو من السبب المغاير لها وقد
فرض عدم السبب واما بطلان اللازم فضروري
فثبت وجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ولشيخنا
الامام العلامة القاشي قدس الله روحه تقرير حسن
لهذه الطريقة وبيانه يتم بتقرير مقدمتين احدهما
تصورية والاخرى تصديقية اما الاولى فهي ان مرادنا
بالموجب التام هو الكافي في وجود اثره اي لا يحتاج في
ايجاد الاثر الى امر خارج عن ذاته واما الثانية
اعني التصديقية فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون
موجبا تاما لشيء لان موجبيته تتوقف على موجوديته
وموجوديته تتوقف على الغير فموجبيته تتوقف على

للحكيم ولانه لزم الترجيح من غير مرجح او فرض ما ليس
بتام تاما وايضا يلزم ان تكون ذات الواجب قابلة
لشيء وفاعلة له وهو غير جائز عندهما ايضا ولا يجوز
ان تكون علة ذلك الحادث امرا مغايرا لذات الواجب
والا لزم امكان الواجب واللازم كالملزوم في البطلان
بيان الملازمة انه يفتقر حينئذ في كونه موصوفا
بتلك الصفة الى وجود علتها وفي كونه عاريا عنها الى
عدمها وهما مغايران له وكل مفتقر الى غيره ممكن فثبت
الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق قال تبصرة المراد
من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو محال عقلا
فلا يتحد الواجب بشيء اقول يريد بيان انه لا يتحد
بشيء من الموجودات ونقل عن بعض متألهة الحكماء
وبعض صوفية الاسلام تجويزه وزعم النصارى انه
ورد في الانجيل دعوى المسيح الاتحاد مع الله تعالى
والذي يفهم من الاتحاد هو صيرورة موجودين واحد

بعينه موجودا واحدا آخر بعينه من غير استحالة ولا
تركيب حتى يكون هناك شيء واحد هو هذا وهو
ذاك بعينها وهو محال في بديهة العقل الصحيح
عند تصوره معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي
وقد نبهته على ذلك فنقول لو اتحد الواجب بغيره
لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انهما لو اتحد لزم صيرورة الذات الواجبة
بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم ان يصدق على
هذا جميع ما يصدق على ذلك وبالعكس فيلزم كون
كل منهما جايز العدم غير جايز العدم وهو جمع بين
النقيضين فثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد عليه
تعالى قال الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض
وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض استحال عليه
الالم واللذة اقول هاتان ايضا صفتان سلبيتان واللذة
عند بعض المتكلمين هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج
عند

المزاج الى الاعتدال والالم هو الحالة الحاصلة عند تغير
المزاج الى الفساد وعند بعض المعتزلة ان اللذة هي
ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق النفرة
والشهوة هي الميل الى ما يعتقد او يظن انه ملايم
للمزاج والنفرة هي الهرب عن ما يظن او يعتقد انه
مناف للمزاج وقالت الحكماء اللذة ادراك الملايم
من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو
مناف اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه الالم واللذة
بالتفسير الاول لانهما يتوقفان على المزاج والمزاج عرض
لانه من الكيفيات الملموسة وكل كيفية ملموسة
عرض فيكون المزاج عرضا والواجب ليس بعرض فيستحيل
عليه الالم واللذة يستحيلان عليه بالتفسير الثاني
لتوقفهما على المزاج ايضا وهو يستحيل عليه تعالى واما
على تفسير الحكماء فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما عدا
الواجب معلول له اذ انه فالعلة تجامع المعلول في الوجود

والمنافي لا يجامع ما ينافيه فامتنع عليه الالم واما اللذة
فتنقسم الى لذة حسية والى لذة عقلية فاللذة الحسية
هي ما ادرك باحد الحواس العشرة وهي ممتنعة عليه
تعالى لتوقفها على المزاج ايضا واما اللذة العقلية
فاثبتها الحكماء له تعالى قالوا لانه مدرك لذاته وذاته
اعظم الذوات واجلها وادراكه اقوى الادراكات فاتمها
فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك ويدرك
ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليه باسبابها ولوازمها
ادراكا كليا يمتنع زواله وبعض من اثبت اللذة العقلية
منع من اطلاق هذه اللفظة عليه تادبا مع الشرع الشريف
حيث لم يرد هذه اللفظة فيه قال بنصرة الضد عرض
يعاقبه عرض آخر في محله وينافيه فيه والند هو المشارك
في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض ولا يشاركه
غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند له اقول يريد ان
يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند فهنا مسئلتان الاولى

الاولى لا ضد له والضد يقال على ثلاثة معان الاول عند
الجمهور يقال على مساو في القوة لشيء آخر ممانع له في
الوجود والفعل والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل
ما سواه رشحة من رشحات فيض جوده والمعلول لا يساوي
العلة ولا يمنع وجودها والا لنافاها فيلزم كون المعلول
منافيا لوجود نفسه وهو محال والمصنف لم يتعرض لابطال
هذا القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما
على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف
وهذا تعريف الحكماء ويسمى حقيقيا الثالث الضدان
عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع
اجتماعهما فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم ويسمى
مشهوريا والتعريف الثاني اخص من الثالث مطلقا
فان الثاني يستلزم الثالث ضرورة دون العكس فان
الصفرة والحمرة ضدان بالثالث دون الثاني اذ ليس
بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض ضدان بهما
فالمصنف نفى الضدية عنه بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض

من

لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيها بالمعني الثاني لأن
نفي العام يستلزم نفي الخاص مع أن الدليل الذي
ذكره علي نفي الثالث بعينه دال علي نفي الثاني
وتقريره أن الضدين بالتفسير المذكور عرضان فلو كان
للواجب ضد لكان الواجب عرضا لكن اللازم باطل بما
تقدم فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة **الثاني** انه
لا ند له والند هو المثل والنظير والمثل للشيء هو المساوي له
في حقيقته وقد ثبت ببرهان التوحيد السابق انه
لا يوجد من حقيقة الواجب الا فرد واحد فلو وجد
له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب
اثنان هذا خلف واعلم ان هنا دقيقة جلية يجب
ان ننبه عليها ليتحقق معني قولنا لا مثل له **فنقول**
ليس المراد من انه لا مثل له في الخارج ان الواجب نفسه
حقيقة واحدة نوعية لها افراد ذهنية ولا يوجد من
تلك الافراد الا فرد واحد وباقي الافراد يمتنع وجودها

اثنين

جليلة

وجودها خارجا لان تلك الحقيقة لذاتها تقتضي وجوب
وجودها فلا يجوز اتصاف شيء من افرادها بالعدم
والا لاتصف الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم
وما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتصف بالعدم فلو قلنا
بانتفاء المثل بهذا المعني لزم منه وجود المثل بل ينبغي
ان يتحقق ان الواجب مفهومه مفهوم تشخصي لا افراد له
ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو جزئي حقيقي
وتشخصه عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو بالمناسبة
كما تقول ليس له ما نسبته اليه كنسبة زيد الي عمرو في
الانسانية فالسلب وارد علي نفس مفهوم المثل لا علي
وجوده فقط اي لا يتصور له مثل لا ان هناك مثلا
متصورا غير موجود ويظهر مما ذكرنا جواب مغالطة
علي وجود شريك الباري تقريرها شريك الباري عبارة
عما يشارك الباري تعالي في النوع وكلما يشارك الباري
تعالي في النوع وكلما يشارك الباري تعالي في النوع

فإن صح

خصوص

يترتب عليه لوازم ذلك النوع ومن لوازمه وجوب الوجود
خارجيا فيكون الشريك واجبا في الخارج للزوم الوجوب
لنفس ماهيته فيكون موجودا وهو المطلوب والجواب
بمنع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس هناك
مفهوم من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق
عليها في نفس الامر الشاركة المذكورة كما بيناه في الدقيقة
والايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو في الذهن
ثبت له في حد ذاته المحمول واذا انتفى شرط الايجاب كذبت
الموجبة المذكورة قال لاصل ثبت ان وجود الممكن من
غيره فمحال ايجاده لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود
فيكون معدوما فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود
يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من
الموجودات محدث اقول لما فرغ من الصفات السلبية
شرع في الثبوتية وهي وان كانت وجودا والوجود اشرف
فتستحق التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبيات
لاستحالة مماثلته للمحدثات ثباتا فلا يتصور ان صفاته كصفات

بالزمان صح

كصفات غيره من الموجودات وايضا متابعة لقوله تعالى
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام ولما كان من جملة
الثبوتيات انه تعالى قادر اصل هذا الاصل لاحتياجه
اليه في اثبات القدرة له تعالى وذكر فيه بحثين الاول
ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان لان كل ما سوى
الواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كل ما سوى الواجب
يكون محدثا اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس
الا واحد فتعين ان يكون ما سواه ممكنا واما الكبرى
فلان الممكن من حيث انه ممكن لا وجود له من ذاته فيحتاج
من غيره فمحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودا او معدوما
لا جائز ان يكون موجودا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس
من الغير وهو خلاف الفرض فتعين ان يكون معدوما
فيكون حادثا اذ لا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود
بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما عدا الواجب

جسمًا كان او عرضًا او مجردًا لشموله الامكان لكل واحد منها
واتفاقهم على الحدوث الزماني لان الحدوث يقال على
معنيين احدهما زماني وهو كون الوجود مسبوقًا بالعدم
سبقًا لا يجتمع السابق مع المسبوق بان يكون العدم
في زمان والوجود في زمان آخر بعده وثانيهما ذاتي وهو
كون الوجود مسبوقًا بالغير وهو لا ينافي القدم الزماني
وبيانه ان الممكن لما لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره
وكان بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود وانما يحصل له الوجود
بالسبب المغاير لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا
له من ذاته واستحقاق الوجود حاصلا له من غيره وما
بالذات اسبق مما بالغير فيكون عدم استحقاق الوجود
سابقا على الوجود وهو المعني بالحدوث الذاتي وفي
قول المصنف وهذا الوجود يسمى حدوثا تسامح لان
الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدم عليها تقدم
الموصوف على الصفة فلا يكون نفسه **قال** واستحالة

واستحالة الحوادث لا الى الاول كما يقوله الفلاسفة لا يحتاج
الى بيان طائل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها
اقول هذا البحث الثاني في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة
لما قالوا بقدم العالم جوزوا تحقق حوادث لا الى اول
قبل كل حادث حادث وهكذا الى غير النهاية وذلك لانهم
يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع افراده في الوجود
الخارجي وترتبها لاحد الترتيبين اما الطبيعي
او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث لا الى الاول لانها
وان كانت مترتبة لكن لا يجتمع اجزاؤها في الوجود
والمتكلمون منعوا من ذلك ولهم على ابطاله دلائل
اشار المصنف الى متنها وتقريره ان يقال مجموع
هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته
ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده ينتج مجموع
هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته
عدمه سابق على وجوده اما الصغرى فلان المجموع

متوقف على اجزائه واجزاؤه غيره وكل متوقف على غيره
ممكن واما الكبرى فلان امكانه مقتض لحدوثه اما اولا
فلما تقدم واما ثانيا فلان امكانه الذاتي لذاته ووجوده
مقتضى علة خارجة عن ذاته وما بالذات اقدم مما
بالغير فوجوده مسبوق بلا وجوده وامكانه يقتضي ان
لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم فلا وجوده
من حيث هو مقتضى ذاته ولا وجوده عبارة عن عدمه
واذا كان المجموع من حيث هو مجموع مسبوقا بعدمه
كان منقطعا اذا افراده متتابعة شيء بعد شيء فاذا
انتهى بها الحال الى ان لا يكون لشيء منها وجوده فقد
انقطع تتالي الافراد عنه ذلك لكن الذي انتهى الوجود
عنده وقد فرض ذاهبا الى غير نهاية هذا خلف
قال مقدمة كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة
والداعي او لا يكون بل مقتضى ذاته والاول يسمى
قادرا والثاني يسمى موجبا واثر القادر مسبوقا بالعدم

بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر الموجب
يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان وجوده في زمان
دون آخر ان لم يتوقف على امر غير ما فرض مؤثرا كان
ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن مؤثرا تاما
وقد فرض تاما فهو خلف **اقول** هذه مقدمة يفتقر
اليها في اثبات قدرته تعالى وفيها بحثان **الاول**
ان الفاعل اما ان يكون موجبا او مختارا على سبيل
الانفصال الحقيقي لانه اما ان يكون بحيث يصح منه
الفعل والترك اولا والاول المختار والثاني الموجب
وبيانه ان الفاعل اما ان يكون فعله تابعا للقصد والداعي
او لا يكون بل لقاسر او لطبع المحل فالاول المختار والثاني
الموجب وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته
على وجه الارض في مصالحه ومهماته وبين حركته حال
القائه من شاهق وحركات نبضه فانه يجد من نفسه
في الاول بحيث يمكنه الفعل ويمكنه الترك وترجيح

احدهما بانضياف ميل جازم منه الى وقوعه وذلك الميل
تابع لتصوّر جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من
نفسه بحيث لا يتصوّر على ان لا تصدر منه الحركة حتى
لو اراد عدمها وجزم به لم يؤثر ذلك شيئاً فهذا فرق بين
الموجب والمختار الثاني ان فعل المختار حادث وفعل
الموجب لا يتخلف عنه والاول هو المعركة العظيمة بين
الحكماء والمتكلمين لانه قد اشتهر عن الحكماء عدم القول
باختيار الصانع لقولهم بقدم العالم المستلزم لايجاب
الفاعل والمتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور وقالوا
ان المحققين من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما
محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل يجوز تأخره عنه
ام لا فالحكماء قالوا لا يجوز وفسّروا المختار بانه الفاعل
بقدرته وارادته فاذا انضمت الداعية الى القدرة
يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل مع الداعي
يصير علة تامة والعلة التامة لا يتأخر معلولها عنها

عنها وقدرة الله تعالى وارادته قديمتان فيجب عندهم
قدم العالم واما المتكلمون فان اكثرهم جوّزوا تخلف
الاثر عن مجموع القدرة والداعي بل [illegible]
الداعي الى موجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم واستدل
المصنف على ان فعل المختار لا بد ان يكون حادثاً زمانياً
بانه لو لم يكن متأخراً عنه لكان موجوداً معه لا يتخلف
عنه فيلزم دعوى الداعي الى ايجاد الموجود وقصد
القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة
واستدل ايضاً على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه
لولاه لكان موجوداً فيما بعد اما ان لا يتوقف على امر
آخر غير ما فرضناه اولاً او يتوقف والاول يلزم منه
الترجيح بغير مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون
ما فرضناه اولاً فاعلاً تاماً والغرض انه تام هذا خلف
قال نتيجة الواجب المؤثر في الممكنات قادر اذ لو
كان موجباً لكانت قديمة لما عرفت واللازم باطل لما

تقدم فالملزوم مثله **أقول** النتيجة هي القول اللازم
عن القياس لذاته ولم يبق هنا قياس هذه نتيجته
لكن لما ذكر الاصلين الثابتين وهما العمدة في الدليل على
كون المؤثر قادرا سمي صورة القياس وبيان ملازماته
ونفي تاليه نتيجة على سبيل المجاز واشار الى توجيه
الدليل بما تقريره ان نقول الواجب تعالى قادر لانه
لولاه لكان موجبا ولو كان موجبا لزم قدم العالم ينتج
لو لم يكن قادرا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في القادر
والموجب في المقدمة الثانية **واما** الملازمة الثانية
فلانه لو كان موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه
على امر غير ذاته او لا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه لا
يكون حادثا والا لزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف
على شرط او يتوقف على شرط قديم وهما يستلزمان
قدم العالم لقدمه تعالى ووجوب الاثر للمؤثر الموجب

على الغير **اما** الصغرى وهو توقف موجبيته على
موجوديته فضرورية لاستحالة كون المعدوم موجدا
لغيره واما الكبرى وهي توقف موجودية الممكن على
غيره فظاهر اذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضي شيئا من
الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فاذا
تمهد هاتان المقدمتان نقول هنا موجود قطعا
فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا احتاج
الى موجب تام ولا جائز ان يكون موجبه ممكنا لما
قلنا في المقدمة الثانية فيكون موجبه واجبا وهو
المطلوب وعلى هذا نقض اجمالي تقريره ان الافعال
الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها
من الافعال الارادية فاعلها هذا الشخص الممكن قطعا
وهو ضروري عند المعتزلي ومن قال بمقالته فيكون
الممكن موجبا لغيره وهو خلاف المقدمة النقضية
اجاب بعض فضلاء تلاميذه فقال لم لا يجوز ان يكون

الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو شرطا لذلك الفعل لا
موجبا له والاولى في الجواب ان يقال المعتزلي لا يقول
ان هذا الشخص الممكن موجب تام لافعاله بل مباشر
قريب وحينئذ نقول ان هذا الشخص ليس موجبا تاما
ضرورة توقف فعله على وجوده وعلى شرايط اخر
ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون
موجبا تاما بالنظر الى ذاته فلا يتم النقض قال
هداية الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا
من غير اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا
الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي والسرمدي
وباعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق
والبارئ اقول لما فرغ من الاستدلال على ثبوت
الواجب شرع في اثبات الصفات التي تليق به فذكر في
هذه الهداية صفتين احدهما سلبية والاخرى ثبوتية
ثم ذكر ما يترتب عليها من الاسماء فهنا فوايد الاول انه

انه تعالى يمتنع عدمه وبيان ذلك ان نقول واجب الوجود
يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكلما
وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار
شيء من الاعتبارات فواجب الوجود يجب له الوجود
بدون اعتبار شيء من الاعتبار وكل ما كان كذلك
فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى الذات يمتنع زواله
وزوال الوجود هو العدم فواجب الوجود يمتنع عليه
العدم الثاني انه يقال له تعالى باعتبار ما تقدم من
اسماء اربعة الباقي والازلي والابدي والسرمدي
والفرق بين هذه المفهومات ان الباقي هو الموجود
المستمر الوجود اي لا يوجد زمان من هذه الازمنة
المحققة والمقدرة الا ووجوده مصاحب له والازلي
هو المصاحب لجميع الازمنة محققة او مقدرة في
جانب الماضي الى غير النهاية والابدي هو المصاحب
لجميع الازمنة محققة او مقدرة في جانب المستقبل

الي غير النهاية والسرمدي هو المصاحب لجميع الثابتات
المستمرة الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق ما هو
داخل في الوجود الخارجي بحيث يصير جزءا من العالم
والمقدر ما ليس كذلك **الثالث** ان وجود ما عداه من
الموجودات الخارجية صادرة عنه لا مكانها المحوج الي
الفاعل كما تقدم اما بغير واسطة كما هو مذهب
المتكلمين او بواسطة كما هو راي الحكماء لوجوب انتهاء كل
موجود اليه لبطلان التسلسل عندهم وسيجيء تمام
البحث في هذا الكلام **الرابع** يقال له باعتبار هذه
الصفة الصانع والخالق والباري وهذه المفهومات
الثلثة متقاربة في المعني وقد يمكن الفرق بينها
بان يقال الصانع الموجد للشيء المخرج له من العدم
الي الوجود والخالق هو المقدر للاشياء علي مقتضي
حكمته سواء اخرجت الي الوجود اولا والباري هو الموجد
لها من غير تفاوت والمميز لها بعضا عن بعض بالصور

بالصور والاشكال وستسمع في تفصيل اسمائه فيما ياتي
فصل بيان ان شاء الله تعالي **قال اصل** ثم انه اذا
تفكر علمت ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده
محتاجا الي الغير لان وجوده محتاج الي احاده
واحاده غيره وكلما فيه كثرة او قبول قسمة ممكن
وينعكس الي قولنا كلما ليس بممكن ليس بمتكثر فالواجب
واحد من جميع الجهات والاعتبارات **اقول**
اعلم ان الكثرة بديهية التصور وهي تارة تكون
خارجية وتارة تكون بالفرض اذ هي لا وجود لها
خارجيا كتاليف الماهية من الاجناس والفصول
واشار المصنف بقوله ولو بالفرض الي القسم الثاني
فالاول اما ان لا تكون الماهية بكليتها موجودة في كل
واحد من احاد الكثرة او تكون والاول تكثر الماهية
باجزائها التي تالفت ذاتها منها كالعدد المؤلف من

الاحاد والثاني هو تكثر الماهية بوجودها في جزئيات
كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر هذا
فنقول الباري تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة
كلها اما الثالث اعني النوع المتكثر باشخاصه
فسيجيء بيان بطلانه في الفصل الثاني لهذا الفصل
واما الاول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانه بما ذكر
من البيان وتقريره ان كل ذات متكثرة بهذا المعنى
اعني تالف ذاتها من تلك الاجزاء فانها محتاجة في
تحققها خارجا وذهنا الى تلك الاجزاء ضرورة ان
وجود المركب بدون جزئه محال والجزء ذات مغايرة
لذات الكل لانه متقدم عليه في الوجودين والمتقدم
غير المؤخر فكل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي
محتاجة الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن ينتج ان
كل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي ممكنة وبنعكس

وبنعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا كلما ليس بممكن
فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى لقولنا
الواجب ليس بممكن هكذا بالضرب الاول من الاول
الواجب هو ليس بممكن وكلما هو ليس بممكن ليس بمتكثر
ينتج الواجب ليس بمتكثر قوله من جميع الجهات
والاعتبارات يريد بالجهات الامور الخارجية وبالاعتبارات
الامور الذهنية وقد تبين عدم جواز التركيب
عليه تعالى في شيء منها فائدتان الاول معنى
قولنا الجزء متقدم على الكل في الوجودين اعني الذهني
والخارجي ان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه
فهي علة ناقصة لوجوده والعلة متقدمة على
المعلول الثاني في قول المصنف كلما فيه كثرة او قبول
قسمة فائدة حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة
نسبة التحليل الى التركيب فالقسمة تطرأ على المركب
عند تحليله والاجتماع والكثرة يطرآن عند تالف

اجزائه ولما كان كلا الامرين محالا على القديم اراد ان
يشير الى بطلانهما وان كان لاستحالة احدهما موجبا
لاستحالة الآخر لتلازمهما اذ ما من كثرة الا ويمكن عليها
التحليل ولا يرد التحليل الا على كثرة لكن اراد التنصيص
على ذلك ارشادا وتنبيها **قال** اصل حقيقة الواجب
امر واحد ثبوتي لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع
العدم فلو فرض منه اكثر من ذات واحدة لاشتركا في
حقيقة الواجب وامتاز بامر آخر فيلزم تركيب كل
واحد مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن
لما عرفت فلا يكونان واجبين هذا خلف فحينئذ
لا يعقل من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
اقول هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة الثانية لوجود
الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات هنا
اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وقد ذكر المصنف
هنا مقدمة يبني عليها دليله ويكون جوابا عن سؤال

منه صح

سؤال يرد على دليله وتقريرها ان حقيقة واجب
الوجود امر واحد ثبوتي اي ليس العدم مفهومه
ولا جزء مفهومه وبين هذه الدعوى بقوله لانه
مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه
امتناع العدم عليه لما تقدم من قبل في الهداية السابقة
واذا امتنع العدم على الشيء كان ثبوتيا وهو المطلق
وفي قوله لانه مدلول دليل واحد اشارة الى كبرى
مضمرة وهي انه كلما كان الدليل واحدا كان المدلول
واحدا وبيان ذلك اما على قاعدة الحكماء من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والدليل علة المدلول
واذا كان واحدا كان المدلول واحدا واما لانه قد
تبين في علم الميزان ان الاعم من الشيء لا يدل عليه
بل يجب ان يكون مساويا له فاذا كان الدليل واحدا
كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا
فنقول اما الدليل على هذه الدعوى فنقول

حقيقة واجب الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من
شخص واحد اذ لو وجد اكثر من شخص واحد لاشتركا
في حقيقة واجب الوجود فلا بد من امتياز كل منهما
بامر اذ الاثنينية بدون الامتياز محال فيلزم كون
كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
وقد تقدم استحالة التركيب علي الواجب واما السؤال
المقدر الذي اشار الي جوابه فتقريره ان واجب الوجود
عدمي لان وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات
قابلة للعدم فهو امر عدمي ولا يلزم من الاشتراك
في الاوصاف العدمية التركيب اذ البسايط تشترك
في سلب ما عداها عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب
انا نقول المراد من واجب الوجود الذات الذي صدق
عليها هذا الوصف لا هذا الوصف وتلك الذات موجودة
لا محالة لان الدليل السابق دل علي امتناع العدم علي

لة الوجوب وما وجوده علي [illegible]
و واجب الوجود ما وجوده [illegible]

علي ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود
وهو المطلوب قال هداية كل متحيز فهو مفتقر
الي حيزه وكل عرض مفتقر الي محله والحيز والمحل
غيرهما فلا يكون الواجب متحيزا ولا عرضا وكلما يشار
اليه بالحس فهو اما متحيز او عرض فلا يكون الواجب
مشارا اليه بالحس اقول المتحيز هو الحاصل في الحيز
والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
تشغله الاجسام بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان
خلا وعند الحكماء الحيز والمكان مترادفان ويعبر
بها عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وقال افلاطون
هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود
اختص باخر وسري فيه بحيث تكون الاشارة الي
احدهما هي الاشارة الي الاخر تحقيقا او تقديرا ويكون

مع ذلك ناعتا له بيتمي المختص حالا والمختص به محلا فذلك
للحال بيتمي عرضا والاشارة الحسية لها تفسيران احدهما
انها امتداد موهوم آخذ من المشير منته بالمشار
اليه وثانيهما انها تبال للشي ان هنا او هناك اذا عرفت هذا
فاعلم انه ذكر في هذه الهداية ثلاث صفات سلبية
للواجب تعالي الاولي انه ليس بمتحيز وهو ظاهر
علي تقاسيم الحيز اجمعها لان كل متحيز لابد ان يكون
له امتداد ما في الحيز شاغل له ذاهب في جهاته وكل
ما هو كذلك لا يعقل مجردا عن ما يشتغل بامتداده
ويمتلي به وهو الحيز والحكم بذلك ضروري والحيز
غير المتحيز فان الشي لا يمتد في نفسه بل في غيره
فيكون المتحيز مفتقرا الي غيره فيكون ممكنا فيصدق
هنا قياس من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الي غيره
وكل متحيز مفتقر الي غيره ينتج الواجب لا يكون

لا يكون متحيزا وهو المطلوب الثانية ليس بعرض لانه
قد علم من تعريف العرض احتياجه الي محله ومحله
غيره لان المحتاج اليه متقدم علي المحتاج فلو كان محله
نفسه لزم تقدم الشي علي نفسه وهو محال فلو كان
الواجب عرضا لاحتاج في وجوده وتشخصه الي غيره
فلا يكون واجبا هذا خلف الثالثة انه لا يشار اليه
اشارة حسية ودليله انه لو يشار اليه بالحس لكان
اما متحيزا او عرضا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان كل ما ينتهي اليه الخط الاشاري اما
ان يكون قائما بذاته اي غير محتاج في وجوده وتشخصه
الي غيره فلا يكون واجبا هذا خلف محل يقوم به
او لا يكون فان كان الاول كان متحيزا وان كان الثاني
كان عرضا واما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة
كونه متحيزا او عرضا فائدة قيد الاشارة بكونها حسية
احترازا من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة عليه

تعالي فانّ كل محكوم عليه ولو بوجه ما او مقصود قصدًا
ما فهو مشار اليه عقلاً **قال** تبصرة المعقول من الحلول
كون موجود في محلّ يقوم به والواجب حيث يقوم بذاته
استحال عليه الحلول والمحل كل متحيّز تحلّ فيه الاعراض
والواجب حيث انّه ليس بمتحيّز استحال حلول العرض فيه
اقول ذكر في هذه التبصرة صفتين سلبيتين له تعالي
ايضًا الاولي انه لا يحلّ في شيء لانّ المعقول من الحلول
في اللغة والعرف الاصطلاحي هو كون موجود ساريًا في
آخر قائمًا به تابعًا له تابعًا في تحصيل تشخصه لذلك المحل
اذا تقرّر ذلك **فنقول** لو كان الواجب حالًّا في شيء لكان
ممكنًا واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة انّ
الواجب حينئذ يكون محتاجًا في تعيّنه الي امر خارج
عن حقيقته وأمّا بطلان اللازم فقد سبق بيانه وايضًا
لو كان تعالي حالًّا في شيء لزم الدور لاحتياجه الي

٣٩

الي محلّه لكنه علة لمحلّه لانه علة لسائر ما عداه فيلزم
افتقاره الي المحل وافتقار المحل اليه وهو دور والدور
محال لاستلزام كون الشيء مفتقرًا الي ما يفتقر اليه
المستلزم لتقدّمه علي نفسه المستلزم لوجوده قبل
وجوده وهو ضروري الاستحالة **الثانية** انه لا يحلّ
فيه شيء وقد بيّنه المصنّف بيانًا غير تام ونحن نشير
الي ما ذكره المصنّف اوّلًا ثم نبيّن كونه غير تام ثم نذكر
ما هو الاولي في الاستدلال اما الاول فنقول لو حلّ في ذات
الواجب شيء لكان الواجب متحيّزًا واللازم باطل فكذا
الملزوم ومثله بيان الملازمة انّ المحل متحيّز تحلّ فيه
الاعراض وامّا بطلان اللازم فقد تقدّم وامّا الثاني
انّه غير تام فلانّا نمنع ان كل محل متحيّز فانّ السرعة
والبطؤ حالّان في الحركة والحركة محلّ لهما وهي غير متحيّزة
وايضًا صفات الواجب قائمة بذاته حالة فيها عند الاشاعرة
مع انّ محل الصفات وهو ذات الواجب مجردة وايضًا

صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها
مع انها مجردات فظهران المحل لا يجب ان يكون متحيزا
واما الثالث وهو الاولى في الاستدلال فنقول
لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء اما قديما
او حادثا واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الحال اما ان لا يسبقه العدم او يسبقه
والاول القديم والثاني الحادث فظهرت الملازمة ان
الحال اما الثالث اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون الحال
قديما فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه ممكن
وكل ممكن حادث لما ياتي من بيان حدوث العالم واما
بطلان القسم الثاني وهو ان يكون الحال حادثا لما ياتي
فلان ذلك الحادث لا بد له من علة تامة فاما ان يكون
علته التامة ذات الواجب او شيء من لوازمها والا لكان
قديما لان قدم العلة تستلزم قدم المعلول عند الحكيم.

او غير ذلك لا جائز
ان يكون علته ذات
الواجب او شيء من لوازمها

والشر والسيئة قبيحان فيكون فاعلا للقبيح وهو
خلاف ما فرضتموه اجاب بان كلا من الخير والشر
يقال على معنيين آ يراد بالخير ما كان ملايما
للطباع كالمستلذات من المدركات وبالشر ما لا يلايم
الطباع كخلق الحيات والعقارب والموذيات فانها تشتمل
على حكم لا نعلمها تفصيلا الثاني يراد بالخير ما يرادف
الحسن والمصلحة وبالشر ما يرادف القبيح والفساد
والمنسوب اليه بالخلق هو الاول منها وكذا يراد بالحسنة
ما يرادف الطاعة ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب
وسعة الرزق وبالسيئة ما يرادف المعصية ويراد
بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق والمنسوب
اليه تعالى في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله
تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم
سيئة يطيروا بموسى ومن معه وقوله وبلوناهم

بالحسنات والسيآت لعلهم يرجعون وانما حملنا ما ورد
من النقل علي ما قلناه جمعًا بين الدليل العقلي والنقلي
الصحيح مع عدم المانع من ذلك **قال** تبصرة تكليف
الباري تعالي هو امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم
عما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمة وان كان فيه
مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال
العبد بما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنًا
اقول لما فرغ من تقرير باب العدل شرع في فروعه وقد
ذكر فرعين **الاول** التكليف وفيه مسايل **أ** التكليف
لغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا عرفه
المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم
عما فيه مفسدتهم وهو جيد ما عرفه به لاستعمال
لجنس القريب فيه وهو الامر والنهي وقوله بما فيه
مصلحتهم يشتمل الواجب والندب لتعلق الامر بهما اذ الامر
عند الاكثر للقدر المشترك بينهما **وقوله** ونهيهم عما

عما فيه مفسدتهم يشتمل الحرام والمكروه فان المكروه
مشتمل علي مفسدة وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة
القبيح وان شيت كان المكروه داخلاً فيما فيه
مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي مختصًا بالقبيح
ولما كان المباح ليس من التكليف عند المحققين لم يتعرض
له بدخوله في التعريف لانه لو اشتمل علي مصلحة
او مفسدة لكان اما راجح الفعل وراجح الترك
فلا يكون حينئذ مباحًا متساوي الطرفين هذا خلف
الثاني التكليف موافق للحكمة غير منافٍ لها وان كان
مشتملاً علي مشقة وبيان ذلك يظهر من تقريرنا
فيما سبق انه يفعل لغرض ومصلحة تعود الى العبيد
فاذا علم ان مصلحتهم انما تحصل بامتثال اوامره
وان مفسدتهم لا تنتفي الا بانتهاء عن نواهيه
وجب في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض

في خلقهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب الدايم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلاص من العقاب المشتمل
على الاستحقاق والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة
لا يبعد ابتداؤهما من غير توسطة التكليف ممكن فلا فايدة في توسطه
قلت نمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم
للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه لكان تفضلا
والاستحقاق له مزية هذا مع ان التكليف يشتمل عليه مصالح
اخر غير ذلك الاول رياضة النفس بامتثال الاوامر والنواهي
فيسلم عن ارسال العنان القوة الشهوانية والغضبية في
ميدان مقتضياتها فيسلم للقوة العقلية صفاها عن المنافيات
والكدورات فتحصل على اخلاق حميدة الثاني ان
امتثال الاوامر والنواهي يتعب النفس ويعودها ويمرنها
على النظر في امور الهية والمقاصد العالية والنظر في
احوال الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السماوات
والارض وكمال مبدعها وموجدها وكيفية فيضان

فيضان الموجودات عنه فتحصل النفس على مرتبة لا توصف
وعلما لا ينزف الثالث ان امتثال الاوامر والنواهي مما
يتم به نظام النوع وستسمع هذا فصل بيان قريبا ان شاء
الله تع الرابع ان التكليف واجب في الحكمة والا لزم الاغراء
بالقبيح وهو قبيح بيان الملازمة ان خلق العبد مجبورا
على الميل الى القبيح والنفور عن الحسن مع عدم زاجر له
اغراء ظاهرا بالقبيح وقالت الاشاعرة به في ذلك بناء على
اصلهم الفاسد وقد تقدم بطلانه الخامس لما كان
الغرض من التكليف امتثال العبد ما كلف به وجب
كون التكليف به على حالة يمكن معها الامتثال والا لما تم
الغرض فيكون التكليف حينئذ قبيحا وتلك الحال ان
يكون ممكن الوقوع فيدخل في ذلك ان يكون مقدورا مطلقا
والا لكان ممتنع الوقوع عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا
على فعله وعالما بما كلف به او متمكنا من العلم وان توقف
على آلة تكون ممكنة واما الشرائط العايدة الى الرتب المكلف

فهي علمه بصفات الفعل وقدرها يستحق عليه من الجزاء
وقدرته على ايصاله وانتفاء فعل القبيح عنه والا لكان
حصول الغرض من التكليف غير متيقن قال اصل اذا
علم الباري تعالى ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا بفعل
حسن يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينتقض غرضه
ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف واجبا اقول
لما فرغ من الفرع الاول شرع في الفرع الثاني وهو اللطف
وعرفه المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب الى فعل
الطاعة وترك المعصية وليس له حظ في التمكين ولا
يبلغ الالجاء فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ
في التمكين يخرج القدرة فان الفعل بدونها ممتنع
مع ان وجودها مقرب ايضا وقولنا ولا يبلغ الالجاء
لان التقرب متى ادى الى الالجاء كان منافيا للتكليف
فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا فاعلم ان المعتزلة
والامامية اتفقوا على وجوب اللطف على الله تعالى

تعالى خلافا للاشاعرة والدليل على حقيقة المذهب الاول
انه لو لم يجب لزم نقض الغرض لكن نقض الغرض سفه
ممتنع على الحكيم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب
واشار المصنف الى بيان الملازمة بان الباري تعالى
اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا عند فعل
حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته تعالى بوقوع الطاعة
منهم وانتفاء المعصية عندهم فلو لم يفعل ذلك
الفعل لكان ناقضا لغرضه ونظير ذلك في الشاهد ان
انسانا اذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمة وعلم انه لا
يحضر الا عند نوع من الارسال او البشاشة او التلطف
ثم انه لو لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه وهو ظاهر
وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون اللطف
ممكن وانما الغرض بعث داعية المكلف على امتثال
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما قررنا
وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى اشعاره

به واجابه عليه وقد يكون من فعل غيره فيجب عليه تعالى
الايجاب على ذلك الغير والتعويض لان التكليف لمصلحة
الغير بدون العوض عنه قبيح قال رحمه الله

الفصل الثالث في النبوة والامامة اصل اذا كان
الغرض من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم على
مصالحهم ومفاسدهم مما لا تستقل عقولهم بادراكه
لطف واجب وايضا اذا امكن بسبب كثرة حواسهم
وآلاتهم واختلاف دواعيهم وارادتهم وقوع الشر
والفساد في اثناء ملاقاتهم فتنبيههم على كيفية معاشهم
وحسن معاملتهم وانتظام امور معاشهم التي تسمى
شريعة لطف واجب ولما كان الباري سبحانه غير قابل
للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم
غير ممكن فبعثه الرسل واجبة اقول النبوة لغة اما من
الانباء وهو الاخبار او من النبوة وهو العلو واصطلاحا
رياسة لشخص انساني مويد من الله معجزات ربانية

ربانية وعلوم الهية مستغن فيها عن واسطة بشر
واختلف في وجوبها فقال اصحابنا الامامية والمعتزلة
بذلك وخالف الاشاعرة فيه وقد استدل المصنف
رحمه الله بوجهين الاول انه لما ثبت ان افعاله تعالى
معللة بالاغراض عائدة الى عبيده وهي منحصرة فيما فيه
مصالحهم ودفع مفاسدهم وذلك اما في معاشهم
او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان احدهما
ما تستقل عقولهم بدركه كوجود الصانع وصفاته وحكمته
وحسن بعض الاشياء وقبح بعض وهذا قد يفتقر
الى التنبيه لجواز الغفلة واستيلاء الشهوة والغضب
وسلطان الهوى فينغمر العقل في الملابس البدنية
فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا يستقل كثير
من مصالح المعاش كالاغذية والادوية وكالعبادات
وكيفياتها وهذا مما يفتقر ضرورة الى التنبيه عليه

فالتنبيه في كلا القسمين لطف لهم وكل لطف واجب **الثاني**
انه لما كان الانسان بحيث لا يستقل وحده بتحصيل مهمات
معاشه بل يفتقر الى مشارك ومعاون في ذلك كان الاجتماع
والملاقاة والمعاشرة ضرورية فكانت مستلزمة لوقوع معاملة
ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستوليان
على الاشخاص ومحبة كل لنفسه بحيث يحب الغنى ويكره
النقصان امكن وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في
تلك المعاملة فاقتضت الحكمة لوقوع الشر والفساد الى
هلاك الاشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع
المطلوب في الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة شريعة
لو فوض تقريرها الى الاشخاص لاستلزم التنازع
المذكور ايضا لاختلاف الاراء والاهواء في تقريرها
فوجب كونها صادرة عن جانب الالهي ثم انه لما لم يكن
الباري تع قابلا للاشارة الحسية والمواجهة والمخاطبة

المؤدي

سنة

والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه له وجه روحاني
لتلقي الوحي الالهي ووجه جسماني يخاطب به الاشخاص
البشرية وذلك هو النبي فوجود النبي لطف ضروري
في بقاء النوع فكان واجبا **قال** اصل امتناع وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات عن الرسل على وجه لا يخرجون
عن حد الاختيار لئلا تنفر عقول الخلق عنهم و يثقون بما
جاءوا به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا اللطف عصمة
فالرسل معصومون **اقول** لما فرغ من وجوب وجود النبي
شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب العصمة
وقد اختلف الناس في ذلك فقال الخوارج بجواز صدور
الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عنهم فهو كفر
وجوزوا عليهم نفس الذنوب وقال اصحاب الحديث
وجمهور الاشعرية والحشوية يجوز عليهم ما عدا الكفر من
المعاصي الا الكذب في اداء الرسالة وقالت المعتزلة
والزيدية يجوز الصغائر عليهم ثم اختلفوا فعند بعضهم

ا علي سبيل السهو لكنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم
ند بعضهم يجوز علي سبيل التاويل كما اول آدم عليه
لنهي عن النوع بارادة الشخص فجوز غيره من الاشخاص
تفق هولاء علي اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبله
ل اصحابنا الامامية انهم معصومون من اول العمر
آخره من الذنوب كلها صغاير وكباير عمداً وسهواً
والحق وكلام المصنف رحمه الله يحتمل الي مسئلتين
قول في معني العصمة وهو انها لطف يمتنع معه وقوع
بايح والاخلال بالواجبات لا علي جهة الجبر بل مع
ة الاختيار فاللطف جنس وقولنا يمتنع الي آخره
فصل يخرج به باقي الالطاف فانه مع تقربها يجوز معها
المخالفة بخلاف العصمة وقولنا لا علي جهة الجبر الي
غره ليس من تمام الحد بل هو رد علي من حكم بان
المعصوم لا يقدر علي المعصية وهو قول ابي الحسن

الحسن الاشعري وبعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية
لخاصة نفسانية او بدنية تقتضي امتناع المعصية منه
والحق خلاف ذلك اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم ان
لا يستحق مدحاً ولا ثواباً واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة الثاني الدليل علي وجوب عصمته
الرسل ان حصولها لطف وشرط في حصول اتباعهم
واللطف الذي هو شرط في الواجب واجب فالعصمة
واجبة اما الصغري فلانه علي تقدير عدم العصمة
تنفر القلوب والعقول عن الرسل ويحصل الاستنكار
علي اتباعهم وايضاً لم يحصل وثوق باخبارهم عن الله
تعالي لجواز الكذب عليهم حينئذ فلم يحصل الانقياد
بهم ومع وجودها يكون الامر بخلاف ذلك فتكون العصمة
لطفاً وذلك هو المطلوب واما الكبري فلانه لو لم يجب
ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجباً

وهو باطل قال مقدمة كل مبعوث من حضرته الي قوم
لم يأت بامر خارق العادة خال عن المعارضة مقرون
بالتحدي موافق لدعواه لم يكن لهم طريق الي تصديقه
ويسمي ذلك معجزة وظهور معجزات الرسل واجب
اقول قيل لو قدم هذا البحث علي ما قبله لكان اولي
لانه شرط في اصل النبوة والعصمة شرط في الاتباع وهو
في المرتبة الثانية وفيه نظر لان الامر بالعكس لان العصمة
وصف ذاتي في النبي يجب تحققه ليجوز بعثته فتكون
حصول اتباعه الذي يحصل بخلق المعجز بعده ويمكن ان
يقال ان وجوب المعجز شرط متفق علي وجوبه بخلاف العصمة
وبالجملة لا مشاحة في تقديم ايهما كان مع اتفاقهما في
الشرطية اذا تقرر هذا فاعلم ان في كلام المصنف رحمه الله
[illegible] الاول تعريف المعجز وهو امر خارق للعادة
خال عن المعارضة مقرون بالتحدي موافق لدعوى الاتي
به وانما قلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات والنفي

الفصاحة

والنفي فالاثبات كجعل المصاحبة والنفي كسلب القدرة وبعد
ذلك فهنا قيود الاول خرق العادة فانه لو لم يكن خارقا كطلوع
الشمس من المشرق لم يدل علي الصدق وخرقه للعادة قد
يكون في صفة كفصاحة القرآن ب خلوه عن المعارضة فانه
لو لم يخل عن المعارضة بل كان مقدورا لم يدل علي التصديق
كالسحر والشعبذة الثالث اقترانه بالتحدي اي طلب
المعارضة بل كان مقدورا لم يدل علي ليخرج كرامات
للاولياء والارهاص الذي يفعله الله للدلالة علي قرب مجي
نبي وكذا ما يفعله تكذيبا كقصة فرعون وقصة ابراهيم
فانه لما جعل الله النار بردا وسلاما علي ابراهيم قال هو انا
اجعلها بردا وسلاما فجاءته نار فاحرقت نصف دقنه لا غير
الرابع مطابقته للدعوي فانه لو لم يطابق لم يدل ايضا
كقصة مسيلمة لما دعي النبي صلي الله عليه وآله لاعور
فرد الله عينه فقال انا ادعو له فدعا فذهبت عينه
الموجودة الثاني انه يجب خلق المعجز علي يد النبي صلي الله
عليه وآله لانه لما تساوت اشخاص الانسان في صلاحية النبوة

لم يكن الدال على تعيين النبي الا المعجز فيكون خلقه واجبا
وهو المطلوب **قال** اصل محمد رسول الله صلعم وآله انه ادعى
النبوة وظهر المعجز اما الدعوى فمعلومة بالتواتر واما المعجزة
فكثيرة واظهرها القرآن لانه صلعم وآله تحدى به العرب وعجزوا
عن معارضته مع توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم والى
الآن لم يقدر احد من الفصحاء على تركيب كلمات على
منواله فيكون معجزا فيكون محمد صلعم وآله نبيا حقا **اقول**
سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب نبي حق لانه ادعى
النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو صادق
في دعواه والمصنف رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها
او لكونها معلومة من البحث السابق واما الصغرى فقد
اشتملت على دعويين الاولى دعواه وهو معلوم بالتواتر
المفيد للعلم ضرورة الثاني انه ظهر المعجز على يده وهو كثير
كانشقاق القمر ونبوع الماء بين اصابعه واطعام
للخلق الكثير من الطعام القليل والاخبار بالغيب وكلام
الحيوان العجم الى غير ذلك واظهرها القرآن العزيز الباقي

الموجب كما ذكر في المقدمة السابقة واما بطلان اللازم
فقد تقدم وهذا الدليل يبنى على حدوث العالم وقد
اورد الحكماء عليه ايرادات فتقريره على وجه لا يتوقف
على حدوث العالم اولى بان يقال الواجب مختار لانه
لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف تاثيره في حدوث
العالم على شرطه غير ذاته اولا فان لم يتوقف يلزم
قدم الحوادث الزمانية وهو باطل بالضرورة وان توقف
فان كان الشرط قديما لزم المحذور المذكور آنفا وان كان حادثا
يلزم القول بحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت
اختياره تعالى من غير احتياج الى اثبات حدوث العالم
ثم نقول فقد ثبت ان فعل المختار يحدث بالزمان فيكون
العالم محدثا حدوثا زمانيا فثبت حدوث العالم
والاختيار سالمين عما ذكروه من الاعتراضات **قال**
الزام الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل
موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزم انه اذا عدم
شيء في العالم ان يعدم الواجب لان عدم ذلك الشيء

اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدمها كالكلام
فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها
تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم
ذلك الشيء المفروض الى الواجب وليس لهم بحمد الله عن
هذا الالزام مفر **اقول** هذا دليل آخر على الاختيار
وسماه الزاما دون الاول لان اللازم من هذا وهو انعدام
الواجب عند انعدام حادث من الحوادث محال
عند الكل واللازم في الاول وهو قدم العالم غير محال
عند الفلاسفة فلهذا الزمهم المحال لو قالوا بالايجاب
بخلاف الاول وتقرير الالزام ان نقول لو كان الله تعالى
موجبا لذاته لزم من عدم اي شيء فرض في العالم عدم
الواجب لكن اللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان
الملازمة يتم بمقدمات لا يختلفون في حقيقتها
الاول ان الواجب عندهم موجب لذاته كما هو المشهور
في النقل عنهم وان جميع الموجودات تنتهي في سلسلة
الحاجة اليه الثاني ان العلة التامة عندهم عبارة عن

حقيقتهما صح

عن جميع ما يتوقف عليه التأثير من حصول الشرايط
وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول
الثالث ان عدم المعلول يستند الى عدم علته او جزء
علته او شرط علته اذا تقررت هذه المقدمات فنقول
اذا عدم شيء ما من العالم فعدمه اما لعدم علته القريبة
او لعدم جزءها او لعدم شرطها وننقل الكلام حينئذ الى
عدم تلك العلة وجزءها او شرطها ونقول عدمها اما لعدم
علتها او عدم جزءها او عدم شرطها وهكذا حتى تنتهي
الكلام الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب لذاته هذا
خلف وليس لهم عن هذا الالزام مفر الآن يقولوا بعدم
صدق واحدة من هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب **قال**
نقض قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل
شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة ولذلك قالوا
لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة الا عقل واحد
اقول النقض في اصطلاح المناظرين يقال على معنيين

اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم المدعي
ثبوته نفيا او اثباتا عن دليل المعلل والتفصيلي هو منع
مقدمة من مقدمات الدليل ويقال مجازا على مطلق
المنع الخالي عن السند ويمكن حمل كلام المصنف على كل
واحد منهما كما يجي اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة
الباري تعالى واحد حقا من جميع الجهات والاعتبارات
وكل واحد حقا لا يصدر عنه الا واحد فالباري لا يصدر
عنه الا واحد فذلك الواحد هو العقل فالصادر عن الباري
تعالى بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعويان الاولى انه
واحد حقا وهذا قد تقدم بيانه وان كل واحد حقا
لا يصدر عنه اكثر من واحد ولهم على هذه الدعوى
شبهة اشهرها واستنها هو ان الواحد حقا لو صدر
عنه اكثر من واحد لكان لكل مصدرية تغاير مصدرية
الآخر بدليل تصور احدهما حال الغفلة عن الاخرى
المصدريتان ثبوتيتان لانهما نقيضا المصدرية العدمي

اللا

العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالمصدريتان ان دخلتا
او احدهما في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب فيه
وهو خلاف الفرض وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل
لان ذلك الخارج معلول ايضا فننقل الكلام اليه ويلزم
ما قلناه والجواب بالنقض اجمالا بصدور الواحد فانه
امر ثبوتي يلزم من دخوله التركيب ومن خروجه التسلسل
وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج فان
المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا
لانها من قبيل الاضافات وهي ليست بمتحققة خارجا
عندنا والا لزم التسلسل وحينئذ نختار ان المصدرية
خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الامر
الاعتباري الى علة **الثانية** ان الصادر عنه اولا بلا
واسطة هو العقل وبيان هذه الدعوى موقوف
على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود الممكن اما ان يفتقر
الى موضوع اولا والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل

وحصرها

فيه فان كان الاول فهو عرض وان كان الثاني فهو الجوهر
فاما ان يكون محلا او حالا او مركبا منهما او ليس واحدا من
الثلاثة فاما ان يكون محلا فهو المادة وان كان حالا فهو
الصورة وان كان مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن
واحدا من الثلاثة فهو المجرد فان افتقر في كمالاته الى البدن
فهو النفس وان لم يفتقر فهو العقل اذا تقرر هذا
قالوا لا يجوز ان يكون الصادر الاول عنه عرضا لان العرض
مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي سبقيته فلو كان
هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة
للتاثير لكن المادة لا تصلح لانها قابلة والفاعل لا يكون
قابلا ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها الى المادة فلا يكون
سابقة عليها ولا جسما للتركيب فيكون الصادر اثنين لا واحدا
ولا نفسا لانها تتوقف في فعلها على الآلة فتستدعي
سبقيتها فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا تقرير
ما قالوه وقد عرفت ضعف مبناه **قال** رحمه الله

الثلاثة صح

51

الله والعقل فيه كثرة من الوجوب والماهية والامكان
وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل
آخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم
ان اي موجودين فرضنا في العالم كان احدهما علة للآخر
بواسطة او بغيرها وايضا التكثرات التي في العقل
الاول ان كانت موجودة صادرة عن الباري لزم صدورها
عن الواحد وان صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب
وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات
معقولا **اقول** هذه تتمة كلامه فيما نقل عن الحكماء
وما يلزمهم من المحال وبيانه انهم لما قالوا الواحد لا
يصدر عنه الا واحد على تقدير الوحدة المحضة
ولم يكن فرض كثرة في الفاعل واما اذا امكن فرض كثرة
فانه يجوز صدور الامور المتكثرة حينئذ منه كما في
العقل الاول فانه واحد في ذاته لكن يعرض له امور
فبالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله ماهية

و وجود صادر عن المبدا، فمن حيث نسبة وجوده الي
ذاته يعرض له الامكان ومن حيث نسبته الي مبداء
يعرض له الوجوب الغير وهو ايضا يعقل المبداء
و تعقل لذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان
و وجود و وجوب و تعقل لذاته و تعقل لمبداءه
ثلثة بالنسبة الي ذاته هي الهوية والامكان والتعقل
لذاته و ثلثة بالنسبة الي المبداء الوجود والوجوب
و تعقل المبداء فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات
فباعتبار وجوده يصير مبداء لعقل آخر و باعتبار تعقله
للمبداء و وجوبه يصير علة للنفس ومن حيث ان له هوية
وامكانا و تعقلا لذاته يصير مبداء لفلك و يصدر من
العقل الثاني علي هذا الوجه عقل ثالث و فلك آخر
و نفس و هكذا الي العقل العاشر المسمي بالعقل الفعال
و هو المؤثر في عالم الكون والفساد وصورة الجسمية
والنوعية من المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية

والحيوانية **قال** المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي
موجودين فرضنا في العالم ان يكون لاحدهما علة للآخر
بواسطة او بغير ها وذلك لانه لا يجوز صدورهما معا عن
علة واحدة بل احدهما والآخر اما ان يكون صادرا عن المعلول
او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدور
عنها بالاستقلال والا لصدر عن الواحد اثنان و هو
باطل وعلي التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة
الي الآخر اما علة او شرط علة او جزء علة فيلزم حينئذ
من عدم احدهما عدم الآخر ضرورة اذ يلزم من عدم
احدهما عدم الآخر علة او جزءها او شرطها او ايضا
يلزمهم بطريق النقض الاجمالي وتقريره ان نقول
ان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان عندنا
ما يبطله وهو ان التكثرات المفروضة في العقل
الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج او عدمية
فيه فان كان الاول فاما ان تكون صادرة عن الواجب

عدم المعلول بالعكس صح

الواحد حقا او عن غيره والاول مناقض لقولكم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والثاني يلزم منه تعدد الواجب
وان كان الثاني لم يكن تاثيرها في الموجودات الخارجية
معقولا وهو المطلوب وفي الالزام الاول نظر فان لهم
ان يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما
باعتبار كما قلنا في العقل الاول وصدور العقل الثاني
والنفس والفلك كل واحد باعتبار فلا يتم هذا الالزام
الا بابطال صلاحية تلك الاعتبارات لمبدأ التاثير نعم

حينئذ

الالزام الثاني متجه قال اصل قد ثبت ان فعل
الباري سبحانه وتعالى تبع لداعيه وكل من كان كذلك
كان عالما لان الداعي هو الشعور والشعور هو العلم
بمصلحة الايجاد والترك اقول لما فرغ من اثبات كونه
عالما والمراد من كونه عالما هو ظهور الاشياء له وانكشافها
بحيث لا يعزب عنه منها شيء واستدل المصنف على ذلك

كونه مع قادرا شرع في اثبات

ذلك بانه تعالى مختار وكل مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى
قد تقدمت واما الكبرى فلان المختار هو الذي فعله
تبع لداعيه والداعي هو الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة
الباعث ذلك على الايجاد او الترك ولانه تعالى فعل الافعال
المحكمة المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبة
والفوائد العجيبة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى
فظاهرة لمن نظر في تشريح العالمين الفلكي والعنصري
اما الكبرى فبديهية قال رحمه الله ويجب ان يكون
عالما بكل الممكنات قادرا على كلها لان تعلق علمه تعالى
وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير
مخصص اقول لما ثبت كونه تعالى عالما وقادرا في الجملة
شرع في اثبات عموميتهما لكل معلوم ومقدور
وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما بشيء او قادرا على كلها
لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم فقد
تقدمت واما الشرطية فلان المقتضي لكونه عالما وقادرا
هو ذاته لاستحالة افتقاره الى امر مغاير لذاته والا لزم

عقبه وجب كونه عالما بكل الاشياء
قادرا صح

امكانه وذاته متساوية النسبة الي كل شيء لعدم ها فلو لم يعلم
الكل ويقدر عليه لزم التخصيص بغير مخصص هذا خلف
واعلم ان معلومه تعالي اعم من مقدوره وان كانا معًا
غير متناهيين فان معلومه يكون واجبًا وممكنًا و ممتنعًا
لتساوي كلها في صحة المعلومية فهو تعالي يعلمها كلها
علي ما هي عليه اي الواجب واجبا والممكن ممكنًا و الممتنع
ممتنعًا والكلي كليًا والجزئي جزئيًا واما مقدوره فلا يكون
الا ممكنًا لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر القدرة
في ايجاد المعدوم واعدام الموجود وذلك غير متصور في
الواجب والممتنع وحينئذٍ لا وجه لتخصيص المصنف العلم
بالممكنات قال نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة
الباري تعالي لا يعلم الجزئي الزماني والا لزم كونه تعالي
محلاً للحوادث لان العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني علي وجه يتغير
ثم تغير فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا لكانت

لكانت ذاته تعالي محلاً للصور المتغيرة بحسب تغير
الجزئيات اقول ذهبت الفلاسفة الي انه تعالي لا يعلم
الجزء الزماني من حيث انه جزئي زماني يتغير بل يعلمه
علي وجه كلي كما يعلم ان كسوفًا جزئيًا يعرض في الاول
للحمل مثلاً ثم ثم تمام وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل
له احاطة بالوقوع ام لا واستدلوا علي ذلك بانه لو علمه
علي الوجه الزماني المتغير كما اذا علم وجوده بالآن
في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم بكونه في الدار
كان جهلاً لعدم مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك
العلم وحصل العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن
حاصلاً اولا فيحل في ذاته علوم حادثة بحسب تجدد المعلوم
وايضًا يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك
لتغير الذات المقدسة وكلاهما عليه تعالي محال لان
والحاصل انه لو علم الجزء الزماني علي وجه يتغير لزم اما
نسبة الجهل اليه تعالي وكونه محلاً للحوادث او تغير

ذاته والقول بها سرها باطلة اتفاقا فكذا الملزوم وذهبت
المتكلمون كافة الى كونه تعالى عالما بالجزئيات الزمانية مستدلين
بما تقدم من كونه عالما بكل ما يصح ان يكون معلوما الذي
من جملته هذه الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير صالح
لعدم تعلق العلم بها لما يأتي من جواب شبهتهم **قال**
وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلة موجب العلم
بالمعلول وان ذات الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه
تعالى يعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم الذكاء كيف
غفلوا عن هذا التناقض فهم بين امور خمسة اما ان يثبتوا ل
الجزئيات الزمانية علة لا تنتهي في التسلسل الى العلة
الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول
او اعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تعالى او لم يجعلوا حصول
صورة مساوية للمعلوم في العالم او جوزوا كونه تعالى محلا
للحوادث والجواب عن الشبهة انما ذكروه انما يلزم على تقدير
كون علمه تعالى زايدا على ذاته اما اذا كان عين ذاته

علة

العلم صح

١

٥٥

ذاته ويتغاير بتغاير الاعتبار فلا يلزم تغير علمه تعالى لانا
نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير
ذاته **اقول** لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزامهم
التناقض اولا ثم الجواب عن شبهتهم ثانيا اما الاول
فنقول لا شك انهم قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها
كونه عالما بالجزئيات واوردوا شبهة تستلزم كونه
غير عالم بالجزئيات فيكون عالما بها غير عالم بها وهو
التناقض الصريح اما المقدمات فامور الاول ان العلم
التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول واستدلوا على
ذلك بان العلم التام بالعلة هو ان يعلم الماهية
بذاتها ولوازمها ومعروضاتها وما لها من ذاتها وما لها
بالقياس الى الغير ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم
العلم بمعلولها وهو ظاهر **الثاني** ان ذاته تعالى
علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني
ولو بوسايط ودليله تقدم **ج** انه تعالى يعلم
ذاته ودليله ان ذاته مفهوم يصح ان يكون معلوما

وكلما صح ان يكون معلوما له تعالى وجب كونه تعالى
عالما به لان صفاته ذاتية كلما صحت وجبت والا لم
يكن ذاتية هذا خلف فلزم من هذه المقدمات
لزوما بيّنا كونه عالما بالجزئيات وهو المطلوب وحيث
اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها ومن
تناقض جامع لشرائطه ولا خلاص لهم حينئذ من
هذا التناقض الا بالتزام احد امور خمسة **الاول**
ان الجزئيات الزمانية لا تنتهي في سلسلة الحاجة الى
الواجب لانها اذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه
بذاته العلم بها لكن هذا باطل لما قررناه واعتقدوه
الثاني ان يثبتوا انتهاءها في سلسلة الحاجة اليه لكن
لا يقولون بان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول
لانه وان كانت معلولة له لكن العلم بالعلة لا يوجب
العلم بالمعلول لكنه باطل لما قلنا **الثالث** ان يعترفوا
بالعجز عن اثبات كونه عالما بذاته وبغيره فانه لا يلزم

لا يلزم حينئذ من انتهائها اليه وان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كونه عالما بها لانه غير عالم بذاته التي
هي العلة لكنه باطل لما سلموه **الرابع** ان لا يجعلوا
في العالم صح
العلم بالمعلول صورة مساوية للمعلوم فانهم اذا لم يقولوا
بذلك لا يلزم حلول الصورة في ذاته فلم تتم شبهتهم
فلم يلزمهم التناقض لكنهم يثبتوا ذلك واستدلوا
عليه بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم
تكن منطبعة في النفس كانت عدما محضا ونفيا
صرفا فتستحيل الاضافة اليها **الخامس** ان يجوزوا كونه
محلا للحوادث فانه مع تجويز ذلك لا يلزم من علمه
تعالى بالجزئيات المتغيرة محال فيكون عالما بها
فيكون موافقا للمقدمات المتقدمة المستلزمة لكونه
عالما بالجزئيات فلا يكون بين كلامهم تناقض لان التناقض
اختلاف القضيتين لا توافق القضيتين لكن بينوا محالية
كونه تعالى محلا للحوادث لما يلزم من حدوثه فلزمهم

استحالة علمه بالجزئيات المستلزم للتناقض في كلامهم
واما الثاني فاجاب المتكلمون عنها بوجوه الاول
جواب ابي هاشم وهو ان علمه الاول بان زيدا في الدار لم
يزل ولم يتجدد له علم آخر وذلك لان العلم بان الشيء
سيوجد هو العلم بوجوده اذا وجد الثاني جواب محمود
الخوارزمي وهو ان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز
اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط فجائز
بحسب تحقق ذلك الشرط فانه تعالى كان قادرا في الازل
على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان كانت
ذاتية وذلك لان ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا
بعدم المقدور فلما وجد زالت لزوال شرطها فكذا هنا
كان عالما بكون زيد في الدار مشروطا بعدم خروجه فلما
خرج زال ذلك العلم الثالث جواب ابي الحسين
البصري وهو ان علمه الاول لم يزل لاستحالة زوال
الصفة الذاتية وتجدد له علم آخر لتجدد شرطه وهو وجود

وجود المعلوم الرابع جواب بعض شيوخنا المتقدمين
وقريب منه جواب المصنف وهو ان ما ذكروه انما يتم
على تقدير كون علمه زائدا على ذاته وهو باطل كما
سيجيء بل علمه عندنا نفس ذاته المقدسة ويلزمه اي
العلم مطلق الاضافة الى المعلوم الذي لا يتغير واذا
تغير المعلوم تغيرت الاضافة الخاصة التي بينه وبين
الذات ولا يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون
تلك الاضافة بخصوصيتها ذاتية او لازمة وايضا فانا
نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير
ذاته قال فائدة الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل
ان يقدر ويعلم والباري تعالى ثبت انه قادر عالم فيكون
حيا بالضرورة اقول هذه ايضا من صفاته الثبوتية فقال
الحكماء معناه الدراك الفعال واما المتكلمون فقالت
الاشاعرة ان حيوته تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى
تقتضي له صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حالة

فوجب كونه حيا

أثره

زائدة علي ذاته تقتضي لها صحة القدرة والعلم واحتج
الفريقان علي الزيادة بانه لولاها لزم التخصيص بغير مخصص
في اثبات القدرة والعلم له لاشتراك الذوات في الذاتية
وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من المحققين الحاصل
ان معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقرر من استحالة
كون صفاته تعالي زائدة علي ذاته ونفي الاستحالة
لا يستلزم عدمية مفهومها اذ معناه الامكان العام
الشامل للواجب والممكن فلفظها سلب ومعناه اثبات
اذا عرفت هذا فمعني قول المصنف الحي عند المتكلمين كل
موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم نظر اذ ذلك مذهب
ابي الحسين ومن تابعه لا غير لما تلوناه من النقل عن
الاشاعرة والمعتزلة قال فائدة علمه تعالي بان في
الايجاد او الترك مصلحة يسمي ارادة وعلمه بالمدركات
يسمي ادراكا وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمي سمعا

سمعا وبصرا فهو تعالي باعتبارها يسمي مريدا وسميعا
مدركا صح
وبصيرا اقول ذكر في هذه الفائدة صفات اربع ثبوتية
له تعالي الاولي كونه مريدا ولا شك ان الواحد منا
اذا علم او ظن او توهم في فعل ما من الافعال مصلحة
من المصالح يجد من نفسه ميلا وداعيا الي تحصيل ذلك
الفعل وايجاده وايضا تقرر في المعلوم الالهية كون
العلوم صح
كل حركة اختيارية مسبوقة بالتصور الجزئي والارادة
الجازمة والشوق وحركات العضلات ولما استحال عليه
تعالي الظن والوهم وكان الميل الزائد والشوق من القوي
الحيوانية لم يبق في حقه سوي العلم فتكون الارادة [illegible] علمه
بان في الايجاد او الترك مصلحة هذا عند المحققين
واستدلوا علي ثبوت الارادة بهذا المعني بانه تعالي
خصص افعاله بوقت دون اخر وبصفة دون اخري مع
تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه والي القابل
فذلك المخصص ليس القدرة الذاتية لتساوي نسبتها

الى الطرفين ولا العلم المطابق لكونه تابعًا للوقوع ولا غير
ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم يبق الا العلم الخاص
باشتمال ذلك الفعل علي المصلحة وهو المطلوب واثبت
الاشاعرة له تعالى صفة قديمة مغايرة للعلم قايمة بذاته
ويبطله استحالة قديم سواه واستحالة زيادة صفة
له علي ذاته وقالت المعتزلة انه مريد بارادة محدثة
لا في محل ويبطل ذلك باستحالة عرض لا في محل ضرورة
وباستلزام التسلسل اذ كل حادث يستدعي سبقية
ارادته فاعله المختار الثانية كونه تعالى مدركًا لقوله تع
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير تمدح بكونه مدركًا فيجب اثباته له **الثالثة** كونه
سميعًا الرابع كونه بصيرًا لقوله تعالي وكان الله سميعًا
بصيرًا اذا عرفت هذا **فنقول** لا شك ان المدرك بالادراك
في اصطلاح العالمين به هو اطلاع الحيوان علي الحيوان
علي الامور الخارجية بواسطة الحواس وانواعه خمسة

خمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس والمدرك
بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة المودعة
في الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الاذن
والمدرك بالابطال هو ادراك الالوان والاضوا بالذات
وغيره مما بواسطتها بالقوة المودعة في العين او بالانطباع
او بخروج الشعاع والمدرك بالشم هو ادراك الروايح بالقوة
المودعة في الحلمتين الثابتتين في مقدم الدماغ
والمدرك بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح
اللسان بتوسط الرطوبة اللعابية والمدرك باللمس هو ادراك
الكيفيات الاربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن
كله فقد ظهر توقف هذه الادراكات علي الحواس وحيث
ورد النقل لشريف بوصفه بالادراك استحال حمله
علي هذا المعاني لاستحالة الحواس عليه تعالي فوجب
حمله علي غير ذلك لما تقرر انه مع معارضة العقل النقل
يجب تاويل النقل بما يطابق العقل فحملنا ذلك علي

بالبصر صح

العلم مجازاً تسمية للمسبب الذي هو العلم باسم
سببه الذي هو الادراك لان الحواس مبادي اقتناص
العلوم الكلية فمن فقد حسا فقد علما فلذلك
فسر كونه مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميعا
بانه عالم بالمسموعات وكونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات
ودليل ذلك كله كونه تعالي عالم بكل معلوم الذي هذه
المدركات من جملتها فيكون عالما بها وهو المطلوب
قال اصل كل ما في الجهة محدث والواجب ليس
بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه
بآلة جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلة
للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا يري بحاسة
البصر لان الرؤية بها لا تعقل الا مع المقابلة وهي لا تقع
الا في شيئين حاصلين في الجهة فكلما ورد مما ظاهره
الرؤية اريد به الكشف التام اقول يشير في هذا الاصل
الي ثلث صفات سلبية كل واحدة منها مترتبة علي

ني ادم

علي ما سبقها والسابق منها علة ودليل علي اللاحق الاول
كونه ليس في جهة والمراد بالجهة هو المقصد المتحرك ومتعلق
الاشارة والدليل علي هذه الدعوي قياس من الشكل الثاني
تقريره الواجب ليس بمحدث وكلما في الجهة محدث
ينتج ان الواجب ليس في جهة اما الصغري فلما تقدم
واما الكبري فلان ما في الجهة اما منتقل فيكون متحركا
او غير منتقل فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان
لاستدعائهما المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني فهو مسبوق بالمكان الاول
والسكون هو الحصول الثاني في المكان فهو مسبوق بالحصول
الاول فكلما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك بآلة
جسمانية لانه لا يدرك بالآلة الجسمانية الا ما كان
ملاقيا او مقابلا لها او في حكمه ولما كانت الآلة الجسمانية
في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك فيصدق قياس
هكذا كل مدرك بآلة جسمانية في جهة ولا شيء من الواجب

مسبوق بالغير وكل مسبوق
بالغير محدث فكلما في الجهة مح
صح

لواجب وبعكس ... الا قوله لا شئ من الواجب بمدرك بالة جسمانية صح

في جهة فلا شئ من المدرك بالة جسمانية والمقدمات
سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب **الثالث**
انه لا يدرك بالبصر وهذه المسئلة مما وقع فيها التشاجر بين
المتكلمين فقالت المجسمة انه مما يدرك بالبصر لكونه جسما
عندهم وقالت المعتزلة والامامية انه غير مدرك
بالبصر لكونه مجردا عندهم وقالت الاشاعرة انه يدرك
بالبصر مع انه مجرد عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء
وقد اشار المصنف الى دليل المعتزلة واصحابنا بما تقريره
ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة ولا شئ من الواجب
في جهة فلا شئ من الواجب بمدرك بالبصر والمقدمتان
سبق بيانهما قوله فكلما ورد مما ظاهره الرؤية اريد به
الكشف التام اشار الى ما استدل به الاشاعرة من
النقل وهو نوعان قرآني وحديثي **اما الاول**
فآيات الاول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه رب ارني
انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سالها موسى عليه اذ هو عالم

عالم بصفات الله تعالى **الثاني** قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة النظر المقرون بالى يفيد الرؤية
الثالث قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة واما
الثاني فما رووه من قوله عليه انكم سترون ربكم يوم
القيامة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب عن الاول
اما الاولى فان السؤال كان لقومه بدليل فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ولتعاضد الادلة
ولذلك اجيب بلن تراني النافية على التابيد **واما الثانية**
فان الآلاء اسم واحد الالاء اي ناظرة نعم ربها او في
الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ونمنع كون النظر
المقرون بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم نظرت
الى الهلال فلم اره واما الثالثة فان الرؤية معلقة
على استقرار الجبل حال حركته التي هي حالة التجلي
واستقراره حال الحركة محال فالمعلق عليه محال ايضا

قوله كاو

لا عضائه

وعن الثاني بمنع صحة الحديث اولا وبكونه خبر واحد
علي تقدير صحته فلا يفيد علما ثانيا وبامكان حمله
علي الكشف التام اعني معرفته معرفة ضرورية ثالثا واعلم
ان الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل واحد من
هذه الايات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر
في العلم مجازا تسمية للمسبب باسم السبب لقيام الدليل
العقلي علي امتناع رؤيته تعالي فلذلك اطلق المصنف
مكتفيا عن تفصيل الاجوبة في قوله اريد به الكشف التام
قال هداية الباري تعالي قادر علي كل مقدور
فيكون قادرا علي ايجاد حروف واصوات منظومة في
جسم جامد هو كلامه تعالي وهو باعتبار خلقه اياه متكلم
ونعلم من تركيبه من الحروف والاصوات كونه غير
قديم لانه عرض لا يبقي فكيف يكون قديما فان قيل المراد
من الكلام حقيقة تصدر عنها هذه الحروف والاصوات
وهي قديمة لانها صفة لله تعالي قلنا انا بينا ان مصدرها

مصدرها ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا
في المعني فلا منازعة في اللفظ اقول هذه المسئلة اعني
كونه سبحانه تعالي متكلما لم ينكرها الحكماء وتفرد المسلمون
بالبحث عنها وهي اول مسئلة بحث المتكلمون في صدر
الاسلام عن تفاصيلها وبذلك سمي هذا الفن علم الكلام
فقالت المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف والاصوات
المنتظمة الدالة علي المعاني والمراد بالمتكلم من اوجد
هذه الحروف والاصوات وان تلك الحروف والاصوات
حادثة واستدلوا علي الاول بان ذلك هو المتبادر الي الذهن
من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال عن الاخرس انه
متكلم وعلي الثاني بان المتكلم اسم فاعل عند اهل
اللغة وهم لا يطلقونه الا علي من وجد منه الفعل
وعلي الثالث بانه عرض مفتقر الي موضوع وهو غير
باق ضرورة وايضا هو مركب من الحروف التي يعدم
السابق منها بوجود اللاحق وهذه كلها دلايل للحدوث

الفعل صح

فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه تعالى متكلما انه اوجد حروفا
واصواتا في اجسام جامدة يعبر بها عن مراده كان هذا امر
ممكن والله تعالى قادر على كل ممكنات كما تقدم وقالت
الاشاعرة ان الكلام وان اطلق على ما ذكرتم لكنه يطلق
ايضا على معنى قايم بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا
استخبار ولا غير ذلك بل هذه الامور عبارات عنه كما
قال الاخطل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والله تعالى متكلم بمعنى انه قايم بذاته
ذلك المعنى قالوا وهو قديم لانه صفة لله تعالى وكل
صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره اشارة الى كلام
الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون الحروف والاصوات
كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان له تعالى صفة
قديمة قايمة بذاته يصدر عنها الحروف والاصوات
وتلك الصفة يعبر عنها بالكلام قال المصنف انا بينا ان

ان هذه الحروف صادرة عنه بقدرة واختيار وعلم
ولا يتصور امر اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات
وصفاته عندنا نفس ذاته فتكون هذه الحروف والاصوات
صادرة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور
الكلام عنها بانها صفة هي الكلام فنحن نقول ان الذات
باعتبار صدور الحروف والاصوات لها صفة هي القدرة
فتكون منازعة في التسمية ثم نقيم الدلالة على استحالة
زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان قديم غيره قال
لطيفة فمن ثبت انه تعالى ذات واحدة مقدسة
وانه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم
الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس الا لفظة
الله تعالى وما عداه اما ان يطلق عليه باعتبار اضافته
الى الغير كالقادر والعالم والخالق والباري والكريم
او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد والفرد والغني
والقديم او باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي والعزيز

١٢ اسماء ع

كلاله

والواسع والرحيم فكل اسم يليق بجلاله ويناسب كبريائه مما لم
يرد فيه اذن جاز اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب
لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر كيف ولولا غاية عنايته
ونهاية رحمته في الهام الانبياء والمقربين اسمائه لما
جسر احد من الخلق ان يطلق واحدا من اسمائه عليه تعالى
اقول هذه اللطيفة تشتمل علي ذكر اسمائه تعالى وضبط
اقسامها وتحقيق ذلك يتم بفوائد **الاول** الاسم هو اللفظ
الدال علي المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فقد
يكون نفس المسمى كلفظ الاسم فانه لما كان اشارة الى
لفظة الدال علي المسمى ومن جملة المسميات لفظ
الاسم فقد دل عليه وقد يكون مغايرا له كلفظ الجدار
الدال علي معناه المغاير له **الثاني** الاسم اذا اطلق علي
الشي فاما ان يكون المسمى به ذلك الشي او ما يكون داخلا
فيها او ما يكون خارجا عنها والدال علي الخارجي اما ان
يدل علي الصفة او علي الموصوفية بتلك الصفة او علي

اما اضافية فقط او

علي الشي مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال علي الصفة
اما ان يدل علي صفة حقيقية فقط او سلبية فقط او ما
يتركب من هذه الاقسام **الثالث** اختلف الناس في
انه تعالى هل لذاته اسم ام لا قال الاوايل لا يجوز ذلك لان
الواضع ان كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه
وهو محال لانه عالم بذاته قبل التعريف او تعريف غيره ذاته
فهو ايضا محال لان ذاته غير معلومة لاحد كما يجي وان كان
الواضع غيره فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون عارفا به وقد تبينا
استحالته واتفق الكل علي انه لا يجوز ان يكون له اسم
دال علي جزء معناه لاستحالة التركيب عليه تعالى
فلا جزء له واما الاسماء الدالة علي الصفات والاضافات
والسلوب فقد منعها قوم بناء علي انه لا يجوز وصفه
تعالى بما يوصف به غيره وهم الملاحدة وجهم بن صفوان
قالوا والا لشاركه غيره فيفتقر الى مميز ويقع التركيب
عليه وهو خطأ فان التركيب انما يتم علي تقدير المشاركة
والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم ايضا الاجماع والقرآن

العزيز فانه تعالى وصف نفسه فيه بكونه قادرا وعالما
وغير ذلك هذا مع انا نحن لا نثبت له صفات حقيقية
يثبت لغيره مثلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل ننفي
عنه ساير الصفات كما يجي بيانه وانما اسماؤه من
اعتبارات اثباتا او سلوبا او مجموعا كما يجي الرابع لما ثبت انه
تعالى ذات واحدة وانه لا مجال للكثرة والتعدد في رداء
كبريائه استحال ان يكون له تعالى اسم يدل على معنى
خارجي قديم او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين له صفات
سبعة قديمة والكرامية المثبتين له صفات حادثة بل
اسماؤه انما يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع
اعتبار امر وذلك الامر اما اضافة ذهنية فقط او سلب فقط
او اضافة وسلب فالاقسام حينئذ اربعة الاول ما يدل
على الذات فقط من غير اعتبار وهو لفظة الله فانه اسم
للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفرد بالوجود
الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود لذاته
بل انما استفاده من الغير ويقرب من هذا الاسم لفظ

لفظ الحق اذا اريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود
فان الحق يراد به دايم الثبوت والواجب ثابت دايم
غير قابل للعدم والفناء فهو حق بل احق من كل حق
الثاني ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه
بالاضافة الى مقدور تعلقت به القدرة بالتاثير
والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف
الاشياء لهم والخالق فانه اسم للذات باعتبار تقدير
الاشياء والباري فانه اسم للذات باعتبار اختراعها
وايجادها والمصور باعتبار انه مرتب صور المخترعات
احسن ترتيب والكريم فانه اسم للذات باعتبار اعطاء
المسئولات والعفو عن السيئات والعلي هو الذات
التي هي فوق ساير الذوات والعظيم فانه اسم للذات
باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية والعقلية
والاول وهو السابق على الموجودات والاخر هو الذي
اليه تصير الموجودات والظاهر وهو اسم للذات باعتبار

دلالة العقل على وجودها دلالة بينة والباطن فانه اسم
لها لا اضافة الى عدم ادراك الحس والوهم الى غير
ذلك من الاسماء **الثالث** ما يدل على الذات باعتبار
سلب الغير عنه كالواحد باعتبار سلب النظير والشريك
والفرد باعتبار سلب القسمة والبعضية والغني باعتبار
سلب الحاجة والقديم باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار
سلب العيوب والنقائص والقدوس باعتبار سلب
ما يخطر بالبال عنه الى غير ذلك **الرابع** باعتبار الاضافة
والسلب معا كالحي فانه الدراك الفعال الذي لا تلحقه
الآفات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوت شي منه
والعزيز هو الذي لا نظير له وهو مما يصعب ادراكه والموصول
اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته
المخلوقات او المؤمنين عدم خروج احد منهم من
رحمته وعنايته وارادته لهم للخيرات **الخامس** الاسماء
بالنسبة الى ذاته المقدسة على اقسام ثلاثة **الاول**
ما يمتنع اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل

يحيل العقل نسبته الى ذاته الشريفة كالاسماء الدالة
على الامور الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص والحاجة
الثاني ما يجوز عقلا اطلاقه عليه وورد في الكتاب
العزيز والسنة الشريفة تسميته به فذلك لا حرج في
تسميته به بل يجب امتثال الامر الشرعي في كيفية اطلاقه
عليه بحسب الاحوال والاوقات والتعبدات اما وجوبا
او ندبا **الثالث** ما يجوز اطلاقه عليه ولكن لم يرد
ذلك في الكتاب ولا السنة الشريفة كالجوهر فان احد
معانيه كون الشي قايما بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا
المعنى ثابت له تعالى **قال** المصنف رحمه الله
يجوز تسميته تعالى به اذ لا مانع في العقل من ذلك
لكنه ليس من الادب لانه وان جاز عقلا اطلاقه
ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه من جهة
اخرى لا نعلمها اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن
ان يكون معلوما فان كثيرا من الاشياء لا نعلمها اجمالا
ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية

الي التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد نص
شرعي من الاسماء وهو المطلوب وهذا هو معنى قول
العلماء ان اسماؤه تعالى توقيفية اي موقوفة علي
النص والاذن في اطلاقها قال ختم وارشاد هذا
القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي اعظم
اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كاف اذ
لا يعرف بالعقل اكثر منه ولا يجب في علم الكلام
التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير
ممكنة للانام وكمال الهيته اعلى من تناله ايدي
الظنون والاوهام وربوبيته اعظم من ان تتلوث
بالخواطر والافهام والذي تعرفه العقول ليس الا انه
موجود اذ لو اضفناه الي بعض ما عداه او سلبنا عنه
ما نافاه خشينا ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي
او سلبي او يحصل له به نعت ذاتي معنوي تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا اقول لما فرغ من باب التوحيد

ان

[illegible]

التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد للطالب في
الطف عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك في فوايد الاول
ان هذا القدر المذكور اي المذكور في المباحث المتقدمة
من ذكر صفاته السلبية والثبوتية كاف في القيام
بالواجب ليقوم المكلف بشكره علي قدر الممكن مما يليق
بكماله لم يستلزم ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان
التصديق لا يشترط في تحقيقه معرفة المحكوم عليه
وبه بحسب الحقيقة بل بوجه ما خصوصا مع امتناع
ذلك كما يجيء بيانه فانا نحكم علي شبح نراه من
بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته فلا جرم
لم يجب في علم الكلام التجاوز الي اكثر من ذلك وعلم
الكلام عرفه بعضهم بانه علم يبحث فيه عن ذات الله
تعالى واحوال الممكنات من حيث المبدا والمعاد
علي قانون الاسلام واحترز بقيد علي قانون الاسلام
من الفلسفة الالهية فانها تبحث فيها عن ذات الله
تعالى واحوال الممكنات لا علي قانون الاسلام بل علي قواعد

ثم المعرفة فانه لا ول
وجوبها لكونه منعم
فيجب شكره المستلزم
ذلك لوجوب المعرفة

للحكماء وقيل هو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية
الموجود من حيث هو هو علي قاعدة الاسلام فموضوعه
علي الاول ذات الله وذات الممكنات وعلي الثاني الموجود
من حيث هو هو الثاني ان معرفة الله تعالي اعظم
اصل من اصول الدين واصول الدين عند نا هي
التوحيد والعدل والنبوة والامامة فهي اربعة حينئذ
فيدخل في مباحث التوحيد بحث الاثبات والصفات
وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف والثواب
والعقاب والمعاد وغيرها وفي بحث النبوة وجوب
اعتقاد اصول الشريعة واحوال القيمة وكيفياتها وغير
ذلك وفي الامامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كل
زمان وان شيت قلت معرفة الله هي اصل الدين
بالحقيقة لان ما عداها كله من لوازمها وتوابعها فتكون
هي اصل الدين ولذلك صار علم الكلام اشرف العلوم
لان كل ما كان موضوعه اشرف فهو اشرف الاتري ان

فهو

ان علم الجوهر اشرف من علم الدباغة وصنعة النعال
وذلك ظاهر الثالث ان معرفة حقيقة ذاته المقدسة
علي ما هي عليه غير مقدورة للانام وذلك لان العلم
اما ضروري او كسبي وكلاهما هنا منتفي اما الضروري
فظاهر خصوصا وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع
ذلك فان المعلوم ضرورة اما بمجرد توجه العقل اليه
او بادنى تنبيه وهما منتفيان هنا او بمباشرته حس
ظاهر او باطن بتكرار او لا وذلك ايضا منتفي هنا لكونه
غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي لا بد له من
كاسب وهو في باب التصورات التعريف بالحد
او الرسم وهما ايضا منتفيان اما الحد فلان ماهيته يكون
بالجنس والفصل القريبين المستلزمين لتركيب
الماهية المستحيل ذلك علي الذات المقدسة وكذا
ناقصه اذ لا يبقي فيه من الجنس ولا جنس له فلا حد
له واما الرسم بقسميه فلانه تعريف بالخارج وظاهر

تامه
كب ع

انه لا ينبغي الاطلاع على الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح
صاحب شريعتنا صلى الله عليه وآله بقوله يا من لا يعلم ما هو
الا هو والكليم عليه السلم لما ساله فرعون عن الذات بايراد
ما في السوال بقوله وما رب العالمين اجاب بالصفات
تنبيها له على استحالة ذلك وانه غالط في قوله اومغالطا
فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاستوعر الجواب ورجع الى انظاره في جهله فقال الا
تسمعون اساله عن الحقيقة فيجيبني بالصفات
فعاد الكليم الى جوابه بما هو اظهر دلالة على وجود الرب
فقال ربكم ورب آبائكم الاولين اي منشئكم
وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه موجدا
بجملة هذا العالم فان ذلك يفتقر الى تحقيق انظار
وتشديد افكار فعاند ذلك الجاهل وراي اصرار
موسى عليه السلم على ذكر الصفات وهو يطلب
الجواب عن الذات فقال منهمكا في جهله ومتهكما في

اصرار صح

متهكما صح

في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاني اساله
بما هو فيجيبني بما يقع جوابا لاي فبالغ عليه السلم في جوابه
متبعا للامر الالهي باللين في خطابه رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته غير ممكنة
المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان من امكان
تحديدها الرابع ان المعلوم لنا في هذا المقام من
معرفة الذات ليس الا انها موجودة من الصفات
ليس الا السلوب لكونه ليس بجسم ولا عرض والاضافات
لكونه قادرا وعالما والاضافات والسلوب لكونه موجدا
للعالم لا سواه ومع ذلك فنحن نخشا ان نثبت له بذلك
صفة حقيقية تزيد على ذاته فان ذلك مناف
لكماله والا لكان مفتقرا الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه
ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا قال ومن اراد الارتقاء عن هذا ل

وأي صح

نخشى صح

المقام ينبغي ان يتحقق ان ورآء شيأ هو اعلا من هذا
المرام فلا يقصر همته علي ما ادركه ولا يشغل عقله الذي
ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة العدم ولا يقف
عند زخارفها التي هي مزلة القدم بل يقطع عن نفسه
العلايق الدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية
ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية
ويحبس بالرياضة نفسه الامارة التي تشير الي التخيلات
الواهية **اقول** لما ذكر معرفة الله تعالي والطريق اليها
علي قاعدة اهل البحث والنظر الذين يبنون علومهم علي
استخراج النتايج من المقدمات مع مراعات شرايط
الانتاج بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان
اراد ان يشير الي طريق الاولياء الذي مبني علومهم
علي الفيض الالهي والكشف الرباني لكن بعد مجاهدات
نفسانية وازالة عوايق بدنية ونفسانية وتوجه نحو
طلب الكمال الذي يبتني عندهم بالسلوك ولا شك

بحث

ان التوجه الي شي حركة يفتقر المتحرك فيها الي معرفة
مبدأيها وشرايطها وازالة العوايق عنها وما يحصل في اثنائها
وما يحصل له بعدها حتى يصل الي الغاية المطلوبة بها
واشار المصنف رحمه الله الي شي يسير من ذلك
اشارة تحتاج الي بسط فلنبسط ذلك مختصرا مما استفدنا
من كلامه وذلك يتم بفوايد الاولي مبدء الحركة وشرايطها
وهو امور **الاول** الايمان وهو لغة التصديق وشرعا
التصديق بكل ما علم ضرورة مجي الرسول به وذلك كالمتلزم
لمعرفة الله تعالي وصفاته وافعاله والقرآن والاحكام
وبهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان وقد يطلق
علي وجه الكمال باضافة الاعمال الصالحة فيقبل
حينئذ الزيادة والنقصان وادني مراتب الايمان
هو اللساني قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعده القلبي علي وجه التقليد
الجازم لكن يمكن زواله وبعده الايمان بالغيب المنبعث

عن بصيرة في القلب تقتضي ثباته واعلى مراتب الايمان
اليقيني الآتي ذكره الثاني الثبات وهي حالة جزم
بوجود كمال يقارن الايمان وبدونها لم تحصل طمأنينة
النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المتزلزل في اعتقاد
كمال لا يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق
العزم ولم يمكن السلوك فان صاحب العزم بدون
الثبات كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران بل
لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه الى جهة واحدة بقلبه
لم تقع الحركة ولو تحرك كانت حركته اضطرابية لا فائدة
فيها وعلة الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعتقد
ووجدانه لذة الاصابة وصيرورتها ملكة باطنة
لا تقبل الزوال الثالث النية وهي القصد وذلك
واسطة بين العلم والعمل لانه اذا لم يعلم علما ثابتا
بترجيح امر لم يقصد فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع
فيكون القصد معتبرا مبدأ للسير والسلوك واذا كان

كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق ينبغي
اشتمال النية على طلب القربة الى الحق تعالى اذ هو الكمال
المطلق واذا كانت كذلك كانت وحدها خيرا من العمل
وحده كما جاء في الخبر نية المؤمن خير من عمله فانها
بمنزلة الروح والعمل بمنزلة الجسد ولا اعمال الا بالنيات
كما ان حيوة الجسد بالروح الرابع الصدق وهو
مطابقة القول لما هو عليه في نفس الامر والمراد هنا
الصدق في القول والفعل والنية والعزم واتمام الاحوال
العارضة له والصديق هو الذي صار صدقه في هذه
الامور ملكة له ولا يقع خلافه البتة لا في العين ولا
في الاثر الخامس الانابة وهي الرجوع الى الله تعالى
والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطني
وهي دوام التوجه اليه تعالى بافكاره وغرائزه وقولي
وهو دوام ذكره وذكر انعمه وذكر مقربي حضرته
وعملي وهو المواظبة على الاعمال الصالحة والاحسان

القصد صح

الي خلق الله و دفع الضرر واسباب التضرر عنهم وبالجملة
التزامه باحكام الشرع تقربًا الي الله **السابع** الاخلاص
وهو ان جميع ما يفعله السالك ويقوله يكون تقربًا
الي الله وحده لا يشوبه شيء من الاغراض الدنيوية
والاخروية الا لله الدين الخالص ومتى مزج معه
غرض دنيوي او اخروي ولو ثوابًا او نجاة من العذاب
فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء افسد للطالب من
الشرك الخفي فانه مانع من السلوك فاذا زال سهل السلوك فمن
اخلص لله اربعين يومًا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه
علي لسانه **الثانية** ازالة العلائق وقطع الموانع وذلك
بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن المعصية التي
هي ترك الواجب وفعل الحرام سوا كانت قولية
او عملية او فكرية او خيالية والضابط ما كان صادرًا
عن قدرة العبد واما ترك المندوب وفعل المكروه فذلك
مرتبة اخري هي بالمعصومين انسب فان علي مقامهم

فليتم

مقامهم يقتضي ذلك واما السالك فتوبته عن الغفلة الي
غير الحق **الذي** هو مقصده فانه معصية عندهم
لمنعه عن المقصد فالتوبة حينئذ ثلاثة عام للعبيد
كلهم وهو الاول وخاص بالمعصومين وهو الثاني
واخص من الخاص وهو الثالث واما توبة نبينا محمد
صلي الله عليه وآله فمن الثالث ولذلك قال انه ليغان
علي قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة
ومن هنا قيل حسنات المقربين **الثاني**
الزهد واليه اشار المصنف بقوله ولا يشغل عقله
الذي ملكه الي آخره والزاهد هو الذي لا يرغب
في مطلوب يفارقه عند موته وهو الحظوظ الدنيوية
كالماكل والمشرب والمناكح والملابس والجاه والمال
وذكر الحسن والقرب من الملوك وغير ذلك من
التلذذات التي هي من ملزومات العدم ويكون
ذلك منه لا للعجز والجهل وغرض من الاغراض وذلك

هو الزاهد في المشهور وهو الذي يترك متاع الدنيا
لمتاع آخر وفي الحقيقة هو الذي لا يكون
زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة بل
يكون ذلك ملكة له [illegible] على ما دون الحق وتقربا
الى رضاه وتصير تلك الملكة صفة لنفسه يزجرها
عن مشتهياتها ويعوضها بالامور الثابتة حتى تصير
راسخة فيها كما قال ولي الله علي بن ابي طالب عليه السلم
وايم الله يمينا استثني فيها بمشية الله لاروضن
نفسي رياضة تهش بها الى القرص اذا قدرت عليه
مطعوما وتقنع بالملح مادوما الى هو له مال علي ونعيم
يفني ولذة لا تبقى الثالث الفقر وليس المراد
به عدم المال بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيوية
لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة بل تكبرا وتنزها
عنها وبالجملة فهو شعبة من الزهد المتقدم وغير
بعيد ان يكون قوله عليه السلام الفقر فخري وبه افتخر

مستجلبة
تكبرا
وترضو

افتخر اشارة الى هذا المعنى الرابع الرياضة والمراد
بها منع النفس عن المطلوب [illegible] من الحركات المضطربة
وجعلها بحيث تصير طاعة لمولاها ملكة لها ويراد
بها هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة
والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة عن
متابعة القوى الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال
كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من
الحيلة والمكر والخديعة والغيلة والغضب والحقد
والحسد والفجور والانهماك في الشرور وغيرها وجعل
طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه
يوصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس اذا تابعت
القوى الشهوية سميت بهيمية واذا تابعت القوى
الغضبية سميت سبعية واذا جعلت رذائل الاخلاق ملكة
لها سميت شيطانية وسمى الله هذه الجملة في التنزيل
نفسا امارة اي امارة بالسوء ان كانت رذائلها ثابتة

وان لم يكن ثابتة لها بل تكون مايلة الى الشر تارة والى
الخير اخرى وتندم على الشر وتلوم عليه سماها لوامة
وان كانت منقادة للعقل العملي سماها مطمئنة والمعين
على هذه المتابعات هو قطع العلايق البدنية كما قال
بعضهم نظما اذا شئت ان تخاطب عن علايق
من الحس خمسا ثم عن مدركاتها وقابل بعين النفس مرآت عقلها
فتلك حياة النفس بعد مماتها وازالة الموانع الدينية
عن خاطره والمعين على ذلك ايضا هو اضعاف قواه الشهوانية
والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية والتمزق
فيها فان لك اثرا عظيما في حصول الكمال والتأهل
لخدمة حضرة ذي الجلال كما قال فيثاغورس عودوا
انفسكم الشيء الضعيف فانه اقل لاحتياجكم واشبه
بكم بالمبدا الاول فانه غير محتاج ثم الغرض
من الرياضة لامور ثلاثة اولها ازالة الموانع عن الحصول

والتنوع صح

اللطيف صح

الحصول الى الحق وهي الشواغل الظاهرة والباطنة وثانيها
جعل النفس الحيوانية مطاوعة للعقل العملي الباعث
على طلب الكمال وثالثها جعل النفس مستعدة لقبول
فيض الحق لتصل الى كمالها الممكن لها الخامس المحاسبة وهي ان
ينسب السالك طاعاته الى معاصيه ليعلم انها اكثر
ممن فضلت طاعاته ثم ينسب قدر الفاضل الى نعم الله
تعالى عليه التي هي وجوده والحكم المودعة في
خلقته والفوايد التي اظهرها الله تعالى في قواه
ودقايق الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك
العلوم والمعقولات فاذا نسب فضل طاعته الى هذه
النعم التي لا تحصى كما قال سبحانه وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها ووازنها وقف على تقصيره وتحقيقه
وان تساوا الطاعات معاصيه تحقق انه ما قام بشيء من
وظايف العبودية وكان تقصيره اظهر له وان
فضلت معاصيه فويل له ثم ويل فاذا علم السالك ذلك

وتحقيره صح

مع نفسه لم يصدر عنه غير الطاعة وعد نفسه مقصرا
دايما واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الابدي
والخسران السرمدي ويتبع المحاسبة المرتبة المراقبة
وهي ان يحفظ ظاهره وباطنه لئلا يصدر عنه شي
يبطل به حسناته التي عملها وذلك ان يلاحظ احوال
نفسه دايما لئلا يقدم على معصية تشغله عن سلوك
طريق الحق الخامس التقوى وهي اجتناب المعاصي السادس
حذرا عن سخط الله والبعد عنه كما يجتنب طالب
الصحة كلما يضره ويزيد به مرضه ليتمكن من العلاج
ولكن السالك يجتنب كل مناف للكمال وكل مانع من
الوصول اليه لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق
وفي الحقيقة تركب التقوى من ثلاثة احدها
الخوف وثانيها التجافي عن المعاصي وثالثها طلب
القرب من الرب تعالى قال ويوجه همته بكليتها
الى عالم القدس وتبصر امنيته على نيل محل الروح

المقدس والانس ويسال بالخضوع والابتهال من حضرة
ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه باب خزاين
رحمته ويفوز بنور الهداية الذي وعده بعد
مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية والاثار
الجبروتية وينكشف في باطنه الحقايق الغيبية
والدقايق الفيضية اقول هذا اشارة الى ما يلحق
السالك في اثنا حركته وبعدها ونحن نورد ذلك
متممين للفوايد التي وعدنا بها فنقول الثالثة فيما يلحق
السالك في سلوكه وهو امور الاول الخلوة وهي عزلة
السالك عن جميع الموانع المتقدمة فيختار موضعا
لم يكن فيه مشغل له من المحسوسات الظاهرة والباطنة
ويجعل القوى الحيوانية مرتاضة لئلا تجذب النفس
الى ملايماتها ويعرض بالكلية عن الافكار المجازية
التي ترجع غايتها الى مصالح المعاش والمعاد ومصالح
المعاش هي الامور الفانية والمعاد هي الامور التي ترجع

غاياتها الى الذات الباقية اما السالك فيجب عليه بعد
ازالته لموانع الظاهرة والباطنة اخلا باطنه عن
الاشتغال بما سوي الحق وان يقبل بهمته وجوامع
بنيته الي الحق مترصدا للسوانح الغيبية ومترقبا
للواردات الحقيقية ليحصل له مضمون ما وعده بعد
مجاهدته والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
ويسمي ذلك تفكرا الثاني التفكر المشار اليه
وهو سير باطن الانسان من المبادي الي المقاصد
ولذا عرف معني الفكر في اصطلاح العلماء وهي
حركة من المطالب الي المبادي ثم الرجوع من المبادي
الي المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من مرتبة
النقصان الي الكمال الا بالسير ولذلك كان النظر
اول الواجبات وجاء الحث عليه في التنزيل والحديث
ومبادي السير التي منها ابتداء الحركة هي الافاق
والانفس والسير هو الاستدلال من اياتها وهي

وهي الحكم المودعة في كل ذرة من ذرات هذين
الكونين الدالة علي عظمة المبدع وكماله ويظهر ذلك
مفصلا لمن نظر في تشريح العالمين الافاقي والانفسي
والفلكي والعنصري قال تعالي سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتي يتبين لهم انه الحق ثم استشهد
من حضرة جلاله علي كل ما سواه من سبق عابر كما
قال تعالي اولم يكف بربك انه علي كل شي شهيد
الثالث الخوف والحزن قال العلماء الحزن علي
ما فات والخوف علي ما لم يات فالحزن تالم الباطن
بسبب وقوع مكروه يتعذر دفعه او فوات فرصة
او امر مرغوب فيه يتعذر تلافيه والخوف تالم
بسبب وقوع مكروه يمكن حصول اسبابه او توقع
فوات مرغوب يتعذر تلافيه ولا يخلوان من فايدة
في باب التوكل لان الحزن اذا كان سببه ارتكاب
المعاصي او فوات مدة عاطلة عن العبادة او عن

تنزّل المكسين في الطريق الى الكمال صار باعثا له على
تصميم العزم على التوبة وللخوف ان كان سببه ارتكاب
المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة الابرار
صار موجبا لاجتهاده في اكتساب الخيرات ومبادرته
الى السلوك على طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به
عباده هذا في حال السير والسلوك واما اهل الكمال
فهم مبرؤون من الحزن والخوف الا ان اولياء الله
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجاء لكل
متوقع حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود ا
اسبابه حصل له فرح مقارن لتصور حصوله فيسمى
ذلك الفرح رجاء وان تيقن حصول الاسباب فيكون
المتوقع واجبا فيكون الفرح انتظارا ولا جرم يكون
الفرح اقوى واذا خلا من الظن واليقين يسمى
تمنيا وان كان عدم حصول الاسباب معلوما يسمى
غرورا وحماقة والرجاء ايضا لا يخلو من فائدة فانه

فانه يبعث على الترقي في درجات الكمال وسرعة السير
في الطريق الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس
عن الفزع من المكروه والجزع منه وانما يكون ذلك
بمنع باطنه من الاضطراب واعضائه من الحركات
غير المعتادة وهو على انواع ثلاثة الاول صبر العوام
وهو حبس النفس على وجه التجلد واظهار الثبات
في التحمل ليكون حالة عند الغير مرضية الثاني
صبر الزاهد والعابد لتوقع ثواب الآخرة الثالث
صبر العارفين على جهة الالتذاذ به فان لبعضهم
التذاذا بالمكروه لتصورات معبودهم خصهم
بذلك فصاروا ملحوظين بعين عنايته وبشر
الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله
وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من
ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون الرابع
الشكر وهو لغة الثناء على المنعم لموازي نعمته

واذا كان معظم النعم من الله فخير ما اشتغل العبد
به هو الشكر وهو يتم بثلاثة اشياء الاول معرفة
نعمه الثاني الفرح بما يصل اليه منها الثالث
الاجتهاد في تحصيل رضاء المنعم بقدر الاستطاعة
وانما يكون ذلك بمحبته في باطنه وثنائه وتعظيمه
علي وجه يليق بكبريائه واجتهاده بما ينبغي من
المكافات لخدمته واعترافه بالعجز الرابع فيما يتعلق
السالك وهو امور الاول الارادة وهي مشروطة
بثلاثة اشياء الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذي
يحصل به وغيبة المراد فان كان المراد من الامور
التي يمكن حصولها من السالك وانضمت القدرة
الي الارادة حصل المراد وان كان من الامور الموجودة
الغايبة فبسببها وصل الي المراد وان كان في وصوله
توقف اقتضت الارادة حالة من المريد يسمي تشوقا له
ثم الارادة انما يكون مقارنة للسلوك باعتبار ومقتضية

له باعتبار آخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا
انقطعت الارادة بسبب الوصول او العلم بامتناعه
انقطع السلوك والارادة المقارنة للسلوك تختص باهل
النقصان واما اهل الكمال فارادتهم عين المراد ومن
وصل في السلوك الي درجة الرضا انتفت ارادته
ومن هنا قال بعضهم لو قيل لي ما تريد قلت اريد
ان لا اريد الثاني الشوق وهو حالة تلزم فرط
الارادة ممزوجة بالم الفراق وفي السلوك بعد اشتداد
الارادة لتصير ضروريا ويجوز حصوله قبل السلوك
اذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانضمت اليه
القدرة ويقتضي الصبر علي المفارقة والسالك كلما
امعن في الترقي ازداد شوقه وقل صبره الي ان
يصل الي مطلوبه فتحصل له اللذة بنيل الكمال عن
شائبة الامل فينتفي الشوق الثالث المحبة وهي
الابتهاج بحصول كمال او تخيل وصول كمال مظنون

او محقق ثابت في المشعور به و بوجه آخر هي ميل النفس
الى ما في الشعور به من كمال او لذة ولما كانت اللذة
ادراك الملائم اعني نيل الكمال لم تخل المحبة من لذة او
تخيل لذة وهي قابلة للشدة والضعف واول مراتبها
الارادة فانها محبة ايضا ثم يقارنها الشوق مع الوهم
للتام الذي تنتفي عنه الارادة والشوق تزداد المحبة
ما دام انها تقارنه طلب اثر باقي كانت ثابتة ثم المحبة
التي في نوع الانسان سببها امور ثلاثة **الاول**
اللذة وهي اما جسمانية او وهمية او حقيقية
الثاني الشفقة اما مجازية وهي لامور ينقرض
نفعها او حقيقية لما يدوم نفعها **الثالث** مشاكلة
الجوهر اما عامة كما يكون بين شخصين متقاربين
طبعا او خلقا او شمائلا او فعلا واما خاصة تختص
باهل الحق وهي محبة الطالب للكمال **الرابع** المعرفة بالله

بالله والمراد بها اعلى مراتبها فان لها مراتبا كثيرة ومثل
مراتبها كمثل النار في معرفتها فان ادناها من يسمع ان
في الوجود شيئا يعدم كلما يلاقيه الى غير ذلك من
خواصه ونظير ذلك في معرفة الله تعالى معرفة المقلد
لاهل العلم واعلا منها من وصل اليه دخان النار وعلم
انه اثر لا بد له من مؤثر ونظيره في معرفة الله معرفة
اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع استدلالا
بوجود آثاره على وجوده واعلا منها من احس باثر
من حرارة النار بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الاثر
ونظير ذلك في معرفة الله تعالى مرتبة من آمن بالله
بالغيب من المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء حجاب
وابتهجوا به واعلى منها مرتبة من شاهد النار بتوسط
نورها فشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة في
المعرفة مرتبة العارفين فان لهم المعرفة الحقيقية
ولهم ايضا مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة

لاشتغاله عن المعرفة وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة
التي ينتفي فيها العارف نظير من يحترق بالنار الخامس
اليقين وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يمكن زواله
وهو مؤلف من علمين علم بشيء وعلم بان خلافه محال
وله مراتب وجاء في التنزيل علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين ومثال ذلك في النار فمن شاهد عين
النار بتوسط نورها بمنزلة علم اليقين بها ومعاينه
جرم النار المفضية لتنور كل ما قابلها بالنور بمنزلة
عين اليقين وتاثير النار في كل ما يلاقيها حتى تنتفي
هويته ويبقى صرف النار بمنزلة حق اليقين ولما كانت
نهاية الوصول لاستغناء الهوية كانت رتبتها من البعد
والقرب والدخول فيها المقتضي للاستغناء بازاء المراتب
الثلاثة المذكورة السادس السكون وهو قسمان احدهما
من خواص الناقصين وهو مقدمة السلوك الذي
يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى غفلة

غفلة وثانيهما بعد السلوك وهو من خواص الكاملين
يحصل له عند الوصول الى المطلوب ويسمى اطمانينة الذين
آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله والحال بين هذين
السكونين يسمى بالحركة والسير والسلوك والحركة من
لوازم المحبة التي قبل الوصول والسكون من لوازم المعرفة
المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك العارف هلك
ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا ابلغ من هذا لو نطق
العارف هلك ولو سكن المحب هلك الخامس في الاحوال
السانحة للسالك بعد وصوله وهي امور الاول التوكل
وهو لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد هنا
ان العبد اذا عرض له امر وصدر عنه شيء اذا تيقن
ان الله اعلم منه واقدر فوض ذلك الشيء اليه ليدبره
بحسب تقديره ويفرح بما قدره ويرضى به ومن يتوكل
على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وانما يحصل الرضى
والفرح بما يفعله الله معه اذا تامل في احواله الماضية

فانه اخرجه من العدم الى الوجود واودع في خلقته
من الحكم ما لو صرف عمره في معرفته لم يمكن معرفة
جزء من الف جزء منها ودبر امورهم احسن التدبير
داخلة وخارجة حتى اوصلها الى غاية الكمال الممكن
من غير سؤال فيفتش حينئذ احواله المستقبلة
على الماضية فانها لا تختلف فاذا تأمل ذلك اعتمد على
الله وترك الاضطراب وليس التوكل هو ترك التصرف
في الامور بالكلية ويقول فوضت امري الى الله بل التوكل
هو ان يتيقن ان ما عند الله من الله لكن بعضها
يتوقف على شروط واسباب فان قدرته وارادته تعالى
لا يتعلقان بكل شيء بل ببعض الاشياء فما تعلقت قدرته
وارادته هو الذي قارنه سببه وشرطه وما لم تتعلق
لم يقارناه فيكون الوجود والقدرة والارادة من جملة
الاسباب والشروط **الثاني** الرضى وهو ثمرة المحبة
ومقتضى لترك الانكار ظاهرا او باطنا اعتقادا او قولا

وقولا وعملا ومطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا عن
الله وانما يحصل لهم ذلك اذ لم يختلف عندهم
شيء من الاحوال المتقابلة كالموت والحيوة والبقاء
والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والغنى
والفقر لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يترجح شيء
منها على الآخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله
وتمكنت محبته في طباعهم فلا يطلبون على ارادته
مزيدا البتة فيرضون بالحاضر كيف كان واذا تحقق
علموا ان رضاء الله من العبد انما يحصل اذا حصل رضى
العبد من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب
مرتبة الرضى لم يزل مستريحا لانه لم يوجد منه
اريد ولا لا اريد لتساويهما عنده **الثالث** التسليم
والمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه
الى الباري تعالى وهذه المرتبة اعلى من مرتبة
التوكل فان التوكل تفويض الامر اليه من غير قطع تعلقه

٢ فان صح

به يمنى له بمن وكل غيره في امر من الامور فانه يجعل
لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذه التعلق واعلى
ايضا من مرتبة الرضى فان الراضي هو ان يكون ما
يفعله الله موافقا لطبعه وفي مرتبة التسليم يسلم الطبع
وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس له طبع حتى
يكون له موافقة ومخالفة لقوله تعالى ولا يجدوا في
انفسهم حرجا مما قضيت وقوله ويسلموا تسليما مرتبة اعلى
منها واذا نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة
الرضى ولا مرتبة التسليم لانه مهما يجعل نفسه بازاء
الحق يجعله لها راضيا ومسلما وذلك ينتفي عنه
التوحيد **الرابع** التوحيد وهو القول بالوحدة
وفعل الوحدة والاول هو شرط الايمان والذي هو
مبدا المعرفة اعني التصديق بانه تعالى واحد انما
الله اله واحد والثاني هو كمال المعرفة الحاصل بعد

بعد الايقان وذلك هو ان يتيقن انه ليس في الوجود
الا الله وفيضه وليس لفيضه وجود بانفراده فيقطع
نظره عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا يتيقن الا
واحدا فيكون قد جعل الكثرة واحدة في سره وصار
من مرتبة وحده لا شريك له في الهيته الى مرتبة وحده
لا شريك له في وجوده وفي هذه المرتبة صار جميع
ما سواه تعالى حجابا له وصار نظر السالك الى غير الله
شركا مطلقا ولسان حاله يقول انى وجهت وجهي
للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين
الخامس الاتحاد وهو كون الشيء واحدا في نفسه
والتوحيد جعل شيء واحد واشار الى الاول
في التنزيل بقوله ولا تجعل مع الله الها اخر والى
الثاني بقوله ولا تدع مع الله الها اخر والاتحاد
ابلغ من التوحيد فان في التوحيد شائبة تكليف

لبس في الاتحاد فاذا ترسخ وحدة المطلوب في الضمير
حتى لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل
الى مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توهمه
جماعة قاصروا النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان لا ينظر الا اليه من غير ان
يتكلف و يقول كل ما عداه قايم به فيكون الكل واحدا
بل من حيث انه اذا صار بصيرا بنوره تجليه لا يبصر
الا ذاته تعالى لا الراي ولا المرئي به قالوا ومن هذا
قول من قال انا الحق ومن قال سبحاني ما اعظم
شاني لم يدع الالهية بل ادعى نفي انيته لسبب
انية غيره **السكر** الوحدة قالوا وحدة الشي
ابلغ من اتحاده فان الاتحاد صيرورة الشيين
واحدا وفيه شمة من كثرة ليست في الوحدة وفي
هذا المقام يعدم كل شي من الكلام والذكر والحركة
والسير والسلوك والطلب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى

الى الله تعالى فامسكوا ولم يبق بعد ذلك الا مرتبة الفنا
في التوحيد كل شي هالك الا وجهه لا يكون في الوحدة
شي من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع الامر
كله **قال** الا ان ذلك قبا لم يخط على قد كل
ذي قد وتنايح لم يعلم معناها كل ذي جيد الا ذلك
فضل الله يؤتيه من يشا جعلنا الله واياكم من السالكين
لطريقة المحققين لتوفيقه المستغرقين لالهام
تحقيقه المستبصرين بتجلي هدايته وتوفيقه **اقول**
لما ذكر كيفية المجاهدات في السير المسمى بالسلوك
طلبا لاقتناص الواردات والوصول الى الكمالات قال
الا ان ذلك قبا لم يخط على قد كل ذي قد استعار
لذلك المقام والتحلي بتلك الاوصاف والتخلي عن
تلك العوايق لفظة القبا ورشح تلك الاستعارة بقوله
لم يخط على قد كل ذي قد وتنايح اي واردات وعلوم

فيضه لم يعلم مقدار ما ينها اي تلك المجاهدات وازالة تلك
العوايق و ينتجه تلك العوايق كل ذي جد واجتهاد
بل ذلك فضل الله و منحة من الجناب القدسي يفيضه
علي من استعد لذلك الفيض فكل من استعد
استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب
الا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها الهامات
الهية وخواطر شيطانية اتباع الاولي خطر والخلاص
من الثانية عسر و ينجو الذين سبقت لهم من الله
الحسني فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا الطريق
اعز من الكبريت الاحمر وحيث الحال كذلك فنسال الله
ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق الذي
امر به انبياؤه واولياؤه المستحقين بالقيام باوامره
والانتهاء عن زواجره لتوفيقه و هو جعل الاسباب
متوافقة في حصول مسبباتها بان تحصل شرايطها
وتنتفي موانعها **اقول** والمستعدين الاستعداد هو

هو التهيؤ لحصول الاشياء والهام القاء معني في الروع
بطريق الفيض والتحقيق هو جعل الشيء حقا والتجلي
والانكشاف والهداية وجدان ما يوصل الي المطلوب
والتدقيق هو امعان النظر في الشيء طلبا لتحقيقه
ومقصود الفصل ظاهر **الفصل الثاني في**
العدل **اقول** هذا هو الاصل الثاني من اصول الدين
والمراد به اي العدل هو تنزيه ذات الله سبحانه عن
فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا
اسم باب العدل علي ذلك و علي كل ما يتفرع عليه
من مباحث التكليف واللطف والاعواض والثواب
والعقاب و غير ذلك و علي مسئلة تقسيم الافعال
الي اقسامها الخمسة كما يجي لانا نحن بينا الحكم بكونه
لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب علي معرفة العقل
للحسن والقبح اذ التصديق مسبوق بتصور الاطراف
قال تقسيم كل فعل اما ان يتصور العقل منه اولا

والاول قبيح والثاني حسن والحسن اما ان ينفر العقل
من تركه اولا والاول واجب ولذلك تذم العقلاء فاعل
القبيح وتارك الواجب **اقول** الفعل عرفه الحكماء بانه
مبدأ التغيير في اخر والمعتزلة بانه ما وجد بعد ان كان
مقدورا وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الي
الوجوب والاكثر علي انه ضروري التصور فلا يفتقر الي تعريف
وهو ينقسم باعتبارات متعددة اورد المصنف منها
ما يتعلق بغرضه في هذا الباب ولذلك لم يات باقسامه
كلها بالفعل اذا عرفت هذا **فنقول** الفعل اما ان يكون
له صفة تزيد علي حدوثه تكون مبدأ للحسن والقبيح
اولا والثاني كحركة الساهي والنايم والاول اما حسن
وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن علي
صفة تؤثر في استحقاق الذم واما القبيح وهو بخلافه
في التفسير اي ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله

يفعله او ما كان علي صفة مؤثرة في استحقاق الذم
والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول
واجب والثاني اما ان يترجح فعله وهو الندب
او يترجح تركه وهو المكروه او يتساويا وهو المباح
فاقسام الفعل حينئذ خمسة واجب وندب ومكروه ومباح
وقبيح **قوله** ولذلك تذم العقلاء الي اخره يريد
بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه والقبيح ينفر
العقل من فعله فالعقلاء يذمون تارك الواجب
وفاعل القبيح فلولا نفرة العقل من ذلك لما توجه الذم
عليهما لكن احدهما في جانب الترك والاخر في جانب
الفعل **قال** اصل انكرت المجبرة والفلاسفة
الحسن والقبيح والوجوب العقلية ولاهل العدل
عليها دلايل والاولي انها ضرورية لان الاستدلال
لا بد من انتهايه اليها **اقول** لما ذكر ان الفعل ينقسم
الي الحسن والقبيح وكان ينقسم الي الواجب

وغيره شرع في بيان الحاكم بهما واعلم ان الحسن والقبيح
قد يكونان شرعيين وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونان
عقليين ثم العقليان يقالان على ثلاثة معاني الاول
الحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم حسن والقبيح
ما كان صفة نقص كقولنا الجهل قبيح الثاني الحسن ما كان
ملايما للطبع كالحلو من الطعوم والقبيح ما كان منافيا
كالمر منها ولا خلاف في كون هذين عقليين الثالث
الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلا والثواب
آجلا والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلا والعقاب
آجلا واختلف في هذا فقالت المجبرة هو شرعي
ايضا وقالت الفلاسفة والعدلية وهم المعتزلة
والامامية وهو عقلي لكن عند العدلية عقلي
بالعقل النظري وعند الفلاسفة بالعقل العملي فقول
المصنف انكرت المجبرة والفلاسفة ارادت المجبرة
انكرت ذلك مطلقا والفلاسفة بالعقل النظري المراد

والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الانسانية
فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه
تصرف ويتم فيه نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان
لاهل العدل على مطلوبهم دلايل كثيرة منها انهما
لو كانا شرعيين لما حكم بهما من لا يقول بالشرع كالبراهمة
واللازم كالملزوم في البطلان اما اللازم فظاهر فان
البراهمة يحكمون بالحسن والقبيح بالمعنى المذكور
واما بيان الملازمة فلانتفاء المعلول بانتفاء العلة
ومنها انه لو انتفيا عقلا لانتفيا شرعا واللازم باطل
اجماعا فكذا الملزوم واما الملازمة فلانه اذا لم يحكم
العقل بقبح الكذب مثلا لم يجزم بقبحه من الشارع
فيكون جايزا منه حينئذ فاذا اخبرنا بحسن شي
او بقبحه ولم يجزم بذلك لجواز كذبه في اخباره ومنها
انه لولا ذلك لكان يجوز العكس بان يصير الحسن قبيحا
بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثيب الكافر

و يعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة
ظاهرة اذا الغرض ان الفعل لا يحسن ولا يقبح لذاته
ولا لصفة تقوم به حينئذ بل بمجرد الامر فكان يحسن
العكس و بطلانه ظاهر ضرورة قال المصنف والاولى
اثباتها بالضرورة وهو طريقة ابي الحسين البصري فانا
نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقبح تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل
له كما نعلم ضرورة كون الكواكب في السماء وان السماء
فوقنا والارض تحتنا وان المد والزجر في البصرة دون
بغداد وانما كان الاولى اثبات ذلك بالضرورة لان
الاستدلال ما لم ينته الى مقدمات ضرورية يلزم
التسلسل او الدور الباطلان فكان الاعتبار على الضرورية
اولى والتنصيص في عليها واثباتها راجع الى الحسن والقبح
والوجوب قال وسبب الاشتباه في الحكم

٢
كلاهما صح

الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات
معاني الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي
ذلك ضرورية الحكم لان الضروري هو الذي اذا حصل
تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى
واسطة لاجل الحكم لا لاجل التصورات ومحل النزاع كذلك
فان من تصور حقيقة الحسن والقبيح حكم بنفرة العقل
من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف على
امر آخر اقول هذا جواب سؤال يرد على قوله والاولى
اثباتها بالضرورة فتقرير السؤال ان المعلوم ضرورة لا
يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا شك والحكم
بخلاف ذلك فيها فان الخلاف فيه واقع والاشتباه والشك
ظاهر فانا نشكك في هذا الحكم ولا نشكك في كون الواحد
نصف الاثنين مع دعواك استواء الحكمين في الضرورة
والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو الذي اذا
تصورنا طرفيه جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم

عليه سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد
نصف الاثنين او كسبيا كقولنا العدد اما اول او مركبا
فكان حينئذ يتوقف الحكم الضروري على كسب او
نفيه او غير ذلك وسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز
ان يكون ناشئا من تصور الاطراف بسبب عدم التفطن
لمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كذلك
فان معنى الحسن والقبح غير بين بنفسه بل يفتقر الى
كشف وايضاح بان يقال معنى الحسن ما لا يشتمل على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم والقبح ما يشتمل على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم فالعالم بذلك المتصور له
يحكم ضرورة بان الاول لا ينفر العقل منه والثاني
ينفر العقل منه وذلك هو المطلوب **قال اصل** واجب
الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات
ومستغن عن فعل القبائح وترك الواجبات ومستغن
عن فعل القبائح وترك الواجبات لما تقدم من الاصول

الاصول وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح
والاخلال بالواجب بالضرورة ينتج ان الواجب
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **أقول** هذا الاصل
هو المقصود بالذات من فصل العدل وعليه
تبتني باقي الفروع التي تقدم ذكرها واتفق
المعتزلة والامامية على امتناع فعل القبيح عليه
تعالى وترك الواجب وخالفت الاشاعرة في ذلك
وجوزوا صدور كثير من الافعال التي نفتها المعتزلة
عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفي الحسن والقبح عقلا
وان الحاكم بذلك هو الشرع وهو الحاكم على غيره وليس
لغيره حكم عليه بل هو احكم الحاكمين وقد عرفت بطلان
مبنى مقالتهم ولم نقل ان غيره يحكم عليه بل نقول
ان حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل الواجب ولا ينافي
ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على حقيته اذا عرفت
فاعلم ان المصنف استدل على المطلوب ببرهان من

الشكل الاول تقريره الواجب تعالى قادر عالم بكل
القبائح وترك الواجبات ومستغنٍ عن كلها وكل من
كان كذلك استحال عليه افعال القبائح وترك الواجبات
ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب اما الصغرى
فقد اشتملت على مدعيات ثلاث الاول كونه قادرا
على كل المقدورات التي من جملتها القبائح وترك
الواجب الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي
من جملتها تلك ايضا الثالث كونه غنيا في ذاته
وصفاته عن كل ما عداه لانه كذلك من وجوب
وجوده ومن جملة ذلك فعل القبائح وترك الواجبات
وقد تقدم البرهان على هذه كلها فلا وجه لاعادته
واما الكبرى فضرورية فانا نعلم ضرورة ان القادر
على القبيح العالم بقبحه المستغني عنه لا يفعله اذا
كان حكيما وهو تعالى حكيم فيكون كذلك وهو المطلوب
قال اصل الافعال التي توجد من عبيده هم

هم موجدوها بالاختيار لانها تحصل بحسب دواعيهم
وعند الفلاسفة هم موجدوها بالايجاب وعند
المجبرة اوجدها الله تعالى فيهم اذ لا مؤثر عندهم
الا الله واحتج ابو الحسين على الاول بالضرورة وليس
ببعيد اقول اختلف الناس في الافعال التي
تحصل عند قصودنا ودواعينا وتنتفي عند
صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة الله
فذهب جهم بن صفوان الى الثاني وتابعه على
ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس لاحد مع الله
تعالى فعل لا احداثا ولا كسبا وذهب المعتزلة والامامية
والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا فقالت الفلاسفة
هي صادرة منا على سبيل الايجاب لان الارادة المنضمة
الى القدرة توجب الفعل ويستحيل معها الترك ولان
الممكن ما لم يجب لم يقع كما تقدم من قبل وقالت المعتزلة
والامامية بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع

انضمام الارادة اذ المراد بالاختيار نظرًا الى القدرة
المستقلة واحتج ابو الحسين البصري على هذا
القول بالضرورة وليس ببعيد فان كل عاقل يعلم ذلك
ويحكم به بل كل ذي حس حتى البهايم فانها تهرب
من الانسان عند استشعار اذاه ولا تهرب من النخلة
والجدار وليس ذلك الا لما تقترح في وهمها صدور
الفعل من الانسان دون الجدار وذكر ابو الحسين على
سبيل التنبيه وجهين الاول ان هذه الافعال
واقعة بحسب قصدنا ودواعينا ومنتفية بحسب
كراهتنا وصارفنا ولا نعني بالفاعل الا من وقع
الفعل منه بحسب قصده ودواعيه وانتفا بحسب
كراهته وصارفه الثاني انه قد تقدم حكم العقل
ضرورة بحسن المدح على الاحسان وحسن الذم على
الاساءة وذلك متوقف على كون المحسن والمسيء فاعلين
ولو لم يكن العلم بنا عليهما ضروريًا لزم ضرورية الفرع مع

مع عدم ضرورية الاصل وهو محال قال وان استدللنا
عليه قلنا ان وجد شي من القبايح في العالم فالعبيد
موجدون لافعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم فكذا
اللازم بيان الملازمة انا بينا ان القبيح محال على الله
فيكون فاعله غيره فاذا كان فاعل القبيح غيره فكذا الحسن
لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان
الذي كذب هو الذي صدق اقول اختلف اهل العدل
في العلم باستناد افعالنا الينا هل هو ضروري او كسبي
قال ابو الحسين بالاول وباقي المشايخ قلنا استدلالا على
المطلوب ان وجد شي من القبايح الى آخره وهو ظاهر
قال والذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه كسبًا واسند
وجود الفعل وعدمه اليه تعالى ولم يجعل للعبد
شيًا من التاثير غير معقول اقول لما اورد المعتزلة على
الاشاعرة ايرادات والزموهم الزامات وبينوا لهم التفرقة
الضرورية بين ما يزاوله الانسان من الافعال وبين
ما يجده من الجمادات حتى قال ابو الهذيل عن بشر المريسي

حمار بشر اعقل من بشر لانك اذا اتيت به الى جدول
صغير طفره واذا اتيت به الى جدول كبير لم يطفره لانه فرق
بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر وبشر لم يفرق بين
مقدوره وغيره وحصل لهم الشبهة في اسناد
الفعل الى الله تعالى لا الى العبد راموا الجمع بينهما فقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد ثم اختلفوا
في تفسير ذلك الكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو الذي
انتسب اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم العزم
واختار الطاعة والمعصية خلق الله فيه الطاعة والمعصية
عقيب عزمه وقال القاضي ان ذات الفعل من الله العبد
ان استقل بادخال شيء في الوجود بطل ما قلتم ان العبد
لا يوجد وان لم يستقل فلا يكون كسبا ويكون الكل بقدرة
الله تعالى وقال البيضاوي واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون
للعبد فيه مدخل ويعود المحذور وبالجملة القول بالكسب
هذيان قال شبهة وجواب قالت المجبرة ان كانت القدرة
والارادة من الله تعالى وبعدهما يمتنع الفعل ومعهما

ومعهما يجب فالفعل من الله تعالى والملزوم ظاهر الثبوت
فكذا اللازم والجواب انه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله
تعالى ان يكون الفعل منه غاية ما في الباب انه يتخيل منه
الايجاب اما الجبر فلا ودفع الايجاب بان نقول ان كون
آلة الفعل من الله تعالى مسلم الا ان فعل العبد تابع
لداعيه فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا
القدر وبعد ظهور كونه فعله تابعا لداعيه ان سموه
ايجابا لكون الآلة من الله تعالى كانت منازعة في
التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله تعالى خلق
العبيد ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت
فيكون هو تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل لكن
لا يخفى على العاقل ما فيه اقول لما فرغ من الاحتجاج على
المذهب الحق اشار الى شبهة المخالف وقد ذكر منها
شبهتين الاولى تقريرها ان كل ما كانت آلة الفعل من
الله كان الفعل منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما
بيان حقيقة الملزوم فلان المراد بالآلة هو ما يتوقف

الفاعل بواسطته في منفعله القريب منه كالقدوم
بالنسبة الى النجار فان اثر النجار في الخشب وهو تفرق
اتصاله انما يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكذلك
نقول هنا ان فعل الانسان انما يقع بواسطة قدرته
وارادته لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونها ولا
شك في كونهما من فعل الله تعالى اما بيان الملازمة فلان
الفعل بدون آلته محال فيكون علة له وعلة العلة علة
والجواب اما تفصيلا فلانه لا يلزم من كون آلة الفعل من
الله تعالى ان يكون الفعل منه والا لكان الحداد فاعل السيف
هو القاتل للولي فيذم او للكافر فيمدح واللازم كالملزوم
في البطلان وهو ظاهر سلمنا لكن ذلك موهم للايجاب
لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو
مناف لكون العبد فاعلا بالاختيار قلنا في الجواب انه وان
اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان مرادنا
بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة
والوقوع تابع للداعية والقصد فهو مسبوق بهما والايجاب

والايجاب الحقيقي غير مسبوق بهما كالنار في احراقها
والماء في تبريده فان سميتم ذلك النوع الوقوع تبعا للداعيه
والقصد ايجابا فهو مصطلح لا مضايقة فيه واما
اجمالا فلان دليلكم لو صح بجميع مقدماتها لكان
لقائل ان يقول كل ما كان فعل العبد موقوفا على وجوده
ووجوده من فعل الله تعالى وكان اسهل من قولهم
وابين لكن ذلك باطل قطعا لانا نعني بكون العبد فاعلا
اي مباشرا او قريبا لان جميع ما يتوقف عليه فعله يكون
منه وهو ظاهر قال شبهة وجوابه قالوا ايضا
علمه تعالى يتعلق بفعل العبد فيكون تركه ممتنعا اذ لو
فرض تركه لزم كون علمه تعالى جهلا واللازم محال
فالملزوم مثله واذا كان تركه ممتنعا كان العبد مجبورا
قلنا هذا ايضا يوهم الايجاب اما الجبر فلا ويلزمهم مثله
في فعل الباري وكلما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول
العلم لا يكون علما الا اذا طابق المعلوم فيكون تابعا للمعلوم
فلو كان مؤثرا في المعلوم كان المعلوم تابعا له فيدور

وإذا لم يكن مؤثرًا لم يلزم الإيجاب أقول هذه الشبهة
الثانية لهم وهي أقوى ما لهم من الشبه وتقريرها
أن الأفعال المنسوبة إلى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من
الواجب الوقوع بمقدور فلا شيء مما هو منسوب إلى
العبد بمقدور أما الصغرى فلأنها معلومة لله لما تقدم
من علمه بما يصح أن يكون معلومًا وكل معلوم له تع
يمتنع خلافه وإلا لزم انقلاب علمه تعالى جهلًا وانقلاب
علمه تعالى جهلًا محال فكل معلوم له واجب الوقوع وهو
المطلوب وأما الكبرى فلما تقدم من أن متعلق القدرة
هو الإمكان لا الوجوب والامتناع فتصدق النتيجة
وهو المطلوب والجواب من وجوه الأول بالمنع من صحة
الكبرى مطلقًا بل الوجوب المنافي للمقدورية هو الوجوب
الذاتي لا الغيري والوجوب هنا غيري نظرًا إلى
تعلق العلم به فلا ينافي إمكانه الذاتي الذي هو متعلق
القدرة على أنا نقول غاية ما في الباب أن ذلك موهم للإيجاب

الإيجاب نظرًا إلى وجوب وقوع المعلوم أما الجبر الذي هو
عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا يفيده دليلكم ثم أنا
نقول الإيجاب المذكور غير مناف للاختيار الذي هو تبعية
الفعل للداعية المنضمة إلى القدرة الثاني أنما ذكرتم
منقوض إجمالًا بفعل الله تعالى فإنه معلوم له وكل معلوم
له واجب فلا شيء من الواجب والممتنع بمقدور له تعالى
فلا شيء من الفعل المنسوب إليه تعالى بمقدور فيلزم
سلب القدرة عنه وهو باطل بالإجماع والدليل وكلما
أجابوا به فهو جوابنا الثالث أنا نمنع تأثير العلم
في الفعل الوجوب لأن العلم تابع للمعلوم ولا شيء
من التابع بمؤثر وهو المطلوب أما أن العلم تابع فلأنه
حكاية للمعلوم ومثال له ومطابق فتبعيته بهذا المعنى
ظاهرة وأما أنه لا شيء من التابع بمؤثر فلأن التابع
متأخر فلو كان مؤثرًا لكان فيكون متقدمًا متأخرًا
معًا وهو محال قال هداية إذا ثبت أن للعبد

فعلاً فكل فعل يستحق العبد به تعالى اقول مدحاً او ذماً
او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله
تعالى اقول لما ثبت ان للعبد فعلاً ولله تعالى فعل ايضاً اراد
ان يفرق بينهما باعطاء قاعدة يتميز بها من يريد الفرق
فقال كلما يستحق العبد عليه مدحاً كالصلاة او ذماً
كالمعصية او يقال له لم فعلت كالتجارة والسفار فهو فعله
وما لا يكون كذلك كحسن صورته او ثقل جسمه او خلق
السموات وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل بفعل
الله سبحانه قال اصل اذا ثبت ان فعل الباري تبع لداعيه
والداعي هو العلم بمصلحة الفعل والترك فافعاله تعالى
لم تخل من المصالح اي انه انما يفعل لغرض واذا ثبت
انه كامل لذاته ومستغن عن غيره فتلك المصالح لم تعد
اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله لمصالح عبيده
ثبت بطريق العكس ان كلما فيه فساد بالنسبة اليهم
لم يصدر عنه تعالى اقول في هذا الاصل فوايد

فوايد الاول ان فعل الله تعالى لداعيه وهذا تقدم
بيانه وهو معنى كونه مختاراً الثاني انه تعالى
يفعل لغرض اما بمعنى انه يسوق افعاله الى كمالاتها والغرض من
انسياقها الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته واما
بمعنى انه يفعل لمصالح ترجع الى غيره والدليل على
ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك
الباعث على ايجاده واذا كان كذلك فافعاله تعالى لم تخل
من الحكم والمصالح لان ذلك لازم من كونه فاعلاً
مختاراً وذلك ثابت له بالبرهان وكلازم اللازم لازم
فافعاله تعالى تلزمها المصالح والحكم وتلك المصالح
والحكم هي مرادنا بالاغراض ففعله تعالى لا يخلو من
غرض وهذا مذهب اصحابنا الامامية والمعتزلة
خلافاً للاشاعرة فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله
تعالى وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكماء اما الفقهاء
فانهم يذكرون للاحكام الشرعية عللاً واغراضاً

مناسبة لها ككون القصاص للانزجار عن القتل وتحريم
المسكر تحصيناً للعقل الى غير ذلك من الاغراض واما
الحكماء فانهم قالوا كل حادث لا بد له من علل اربع الفاعل
والمادة والصورة والغاية وهي الغرض ثم الذي
يدل على بطلان قولهم ايضاً ان الفاعل الخالي عن
الغرض عبث والعبث قبيح لاستحقاق الذم عليه
والباري سبحانه منزه عن فعل القبيح كما تقدم ايضاً
دلالة القرآن لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون **الثالث**
لما ثبت كونه تعالى كاملاً مطلقاً مستغنياً في ذاته
وصفاته استحال عود الغرض اليه والا لكان ناقصاً
مستكملاً بذلك الغرض اما كمالية العقل كما قلناه او كونه
عائداً الى العبد لا اليه تعالى **الرابع** لما ثبت ان افعاله
تعالى لمصالح عبيده لزم بطريق عكس النقيض ان
كلما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادراً منه تع

تعالى بل من غيره **قال** تبصرة قد بينا حقيقة ارادته تع
لافعال نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهي امره بها
والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر به وبينا انه لا يفعل
القبيح فلا يرضى به لان الرضى قبيح كفعله **اقول**
مذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته تعالى هي
علمه باشتمال الفعل على المصلحة فان كان من افعال
نفسه فعله والا امر به فالامر عنده ملزوم الارادة
ومشروطه بها وقال ابو القسم البلخي ارادته لفعل نفسه
كما تقدم ولفعل غيره امره به فالامر عنده الارادة اذا تقرر
هذا فهنا مسئلتان **الاول** انه لا يامر بالقبيح لان
الامر اما نفس الارادة او مشروط بها وعلى التقديرين
ارادة القبيح عليه تعالى محال اما اولاً فلان القبيح
لا مصلحة فيه تتعلق به الارادة واما ثانياً فلان الامر
بالقبيح وارادته يشتملان على فساد ناش من وقوع
القبيح او مشاركته وقد تقدم نفي الفساد عنه
الثاني انه تعالى لا يرضى بالقبيح وهو تناف

منا ومن الاشاعرة فان الرضي بالقبيح قبيح كفعله ولان
العقلاء كما يذمون فاعله يذمون الراضي به ولقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر واعلم ان الاشاعرة وان وافقونا
في عدم الرضي بالقبيح فقد خالفوا في عدم ارادته
فانه عندهم مراد لكونه كائنا والله سبحانه مريد لجميع
الكائنات عندهم لانه فاعل لكلها فهو مريدها وذلك
لانهم جعلوا الرضى امرا غير الارادة وضرورة العقل تمنع
المغايرة وتحقيق ذلك في المطولات **قال** تفسير ما ورد
انه تعالى خالق للخير والشر يريد بالشر ما لا يلايم الطباع
وان كانت مشتملا على مصلحة **اقول** لما قرر انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال
تقريره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير
والشر وكذا في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان تصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله والشر

الباقي فانه معجز لانه تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته اما انه
تحدى اي طلب الاتيان بمثله فانه بلغ ما امر به ربه في
قوله فاتوا بسورة من مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
الى غير ذلك واما عجزهم فلانه امرهم باتباعه فابوا ذلك
فخيرهم بين الاتيان بمثل القرآن ومناجزة القتال فاختاروا
القتال الذي هو اشق عليهم من الاتيان بمثله كان اسهل
عليهم لانهم اهل الكلام والفصاحة المفرطة فعدولهم الى الاشق
مع افادة الاسهل دليل ظاهر واضح على عجزهم اذ العاقل
لا يختار ذلك حال قدرته واختياره هذا مع انه الى الآن
لم يقدر احد من الفصحاء والبلغاء على تركيب كلمات
على منواله او على ما يقاربه فيكون معجزا وذلك هو المطلوب
فائدة اختلف في علة اعجاز القرآن فقيل الصرفة بمعنى انه تعالى
سلب قدرة العرب او علومهم او دواعيهم عن الاتيان بمثله
وقيل لانه اسلوب خاص غير معهود لهم وقيل للفصاحة
البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبلاغة والعلوم الشريفة
وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات واما الكبرى فلوجوب

الاول ان المعجز لما كان من فضل الله تعالى لغرض التصديق
لو لم يدل على صدق من ظهر على يده لاستلزم ذلك كذبه
فكان اظهاره حينئذ تصديقا لذلك الكاذب وتصديق
الكاذب قبيح عقلا محال على الحكيم تعالى **الثاني** انا نعلم
ضرورة ان شخصا لو حضر بين يدي ملك وقال انا رسول
هذا الملك اليكم ودليل صدقي في دعواي رسالته
ان الملك ينزل عن سريره او يضع عمامته ثم ان الملك
ان فعل ذلك عقيب كلام ذلك الشخص فان المخاطبين عند
ذلك يضطرون الى تصديقه لذلك النبي عليه السلام
لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يده كذا فظهر كما قال
فان الضرورة حينئذ تلجئنا الى تصديقه في دعواه
قال هداية اذا كان محمد صلى الله عليه وآله نبيا حقا
يجب ان يكون معصوما وكل ما جاء به مما لا يعارض العقل
يجب تصديقه فان نقل عنه شيء مما عارضه لم يجز انكاره
بل يتوقف فيه الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة
لجميع الشرايع وباقية ببقاء الدنيا يجب التقيد والامتثال

والامتثال لاحكامها **اقول** في هذه الهداية فوائد **الاول**
انه لما ثبت نبوة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله محمد
بن عبد الله وجب عصمته وكل من ثبت عصمته استحال الكذب
عليه ويكون هو كذلك واذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه
في كل ما اخبر به عن الله سبحانه من الاحكام الشرعية والاخبار
عن القرون الماضية وعن الاحوال الآتية يوم القيامة
وغير ذلك **الثاني** ان ما ورد عنه صلى الله عليه وآله اما
ان يكون موافقا للعقل او مخالفا له فالاول يجب تصديقه
فيه لتعاضد العقل ثم هذا الموافق قسمان احدهما حكم
العقل بوجوبه وثانيهما حكم العقل بجواز طرفيه النفي
والاثبات بحيث لم يحكم بامتناعه وعلى كل تقدير يجب
التصديق بذلك كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول
اذا تعارض العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع
بين النقيضين ولا ترك العمل بهما والا لارتفع النقيضان
ولا العمل بالنقل واطراح العقل والا لزم اطراح النقل ايضا
لان العقل اصل للنقل لانه منته الى قول الرسول الثابت

صدقه بالعقل فيكون اصلاً ولم يبق الا العكس وهو العمل
بالعقل واما النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان
احدهما ان يتوقف فيه الى ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله
تعالى وثانيهما ان يتاول تاويلا لا ينكره العقل كقوله تع
يد الله فوق ايديهم فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجارحة
عليه تعالى والغرض ان النقل صحيح فحملت اليد على القدرة
وذلك لا ينكره العقل الثالث ان شريعة نبينا محمد صلى الله
عليه وآله ناسخة لجميع ما عداها من الشرايع والنسخ هو
رفع حكم شرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه
لولا الثاني لبقي الاول وذلك جايز عقلا لان الاحكام
شرعت لمصلحة العبيد فالمصلحة قد تتغير بتغير الحكم التابع لها
كالمريض الذي تتغير معالجاته بحسب تغير الامراض المتغيرة
عليه وواقع نقلاً فان الشرايع تشتمل على احكام كثيرة فيها ناسخ
ومنسوخ هذا وقد جاء في التوراة احكام كثيرة دخلها النسخ
يطول الكلام بذكرها فبطل اقوال اليهود لعنهم الله بعدم جواز
ومع ذلك كله لما ثبت نبوة محمد صلعم بالادلة المذكورة ولا شك ان

ان ذلك يستلزم نسخ ما تقدمها فيكون كذلك وهو المطلوب
الرابع ان شريعته نبينا محمد صلعم باقية ببقاء الدنيا لا يتطرق
النسخ الى جملتها بشريعة لقوله تعالى وخاتم النبيين وقوله ع
لا نبي بعدي ولاجماع المسلمين على ذلك الخامس انه يجب
الانقياد والامتثال لشريعته عليه السلم لقوله تع فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما
قضيت ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة الى كل الاشخاص
الانسانية لقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا
قال اصل لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي
بين الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف ناه
عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع منفذ
لاحكامه ليكونوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا
من وقوع الفتن والفساد كان وجوده لطفا وقد بينا ان
اللطف واجب على الله وهذا اللطف يسمى امامة واجبة
اقول لما فرغ من بحث النبوة شرع في الامامة ولما كان التصديق
بشي مسبوقا بتصوره وجب تعريف الامامة اولا والنظر في احكامها

اقول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص انساني
علي وجه التبع والخلافة فالرياسة جنس قريب لها وتقييدها
بالعموم فصل يخرج به رياسة القضاة والولاة في بلد
خاص او حال خاص وقولنا في امور الدين خرج رياسة
ملك عمت رياسة الدنيا خاصة وقولنا والدنيا خروج
رياسة العلماء وقولنا لشخص انساني التنوين فيه
للوحدة وفيه اشارة الي وجوب وحدة الامام في
كل عصر وانه شخص معهود معين لا اي شخص كان
وقولنا علي وجه التبع والخلافة لتخرج النبوة فانها
ايضا رياسة عامة علي وجه المذكور فلا بد من فصل يخرجها
اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب
نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبها اكثر
الناس ثم اختلف القائلون بوجوبها في انه هل هو عقلي او
سمعي فقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة بالثاني وقال
ابو الحسين البصري والكعبي والجاحظ واصحابنا بالاول
لكن اصحابنا قالوا علي الله اي يجب في حكمته نصب

نصب رئيس لنا واولئك قالوا علي الخلق اي يجب علي الخلق
نصب رئيس لدفع الضرر عنهم والدليل علي مذهب اصحابنا
ان نصب الامام لطف للمكلفين واللطف واجب علي الله
فنصب الامام واجب عليه اما الكبرى فقد سبقت واما الصغرى
فلوجهين الاول انه لما سبق لي سلطان الشهوة والغضب
علي المكلفين ومحبة كل منهم بحصول مراده وكراهية لفواته
وميل الطباع الي التظلم ونفورها من الانظلام امكن وقوع الشر
والفساد بينهم فيستولي بعضهم علي بعض ويقع الهرج والمرج
المؤديان الي هلاكهم وقد علم كل عاقل نزع الهوي عن قلبه
علما تجربيا انه متي كان رئيس قاهر آمر بالمعروف ناه عن
المنكر آخذ علي ايدي الجناة حاسم لجراة الطغاة ارتفع
ذلك الشر والفساد كانوا الي الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
وذلك هو المراد باللطف كما مر فيجب وجوده في الحكمة
وهو المطلوب الثاني انه قد تقدم وجوده شريعة قائمة
بالعدل بين الخلق في سائر ما يحتاجون اليه وظاهر بين
ان الكتاب العزيز غير مشتمل علي كل حكم يحتاج اليه

وذلك متواتر السنة فوجب وجود شخص حافظ للجزئيات
الاحكام مبيّن لغوامض الشرع قائم مقام صاحب تلك
الشريعة المتكفل ببيانها وذلك هو الامام فيكون
وجوده لطفًا وهو المطلوب وهنا ايرادات كثيرة
وجوابها ذكرناها في كتاب اللوامع من ارادها فليقف
عليها قال ولما كان علة الحاجة الي الامام
عدم عصمة الخلق وجب ان يكون الامام معصومًا والا لم
يحصل غرض الحكيم اقول اختلف الناس في وجوب
عصمته الامام فنفاه الكل الا اصحابنا الامامية واستدل
المصنف علي الوجوب بان العلة الموجبة لنصب الامام
عليه السلام هي جواز الخطاء علي المكلفين لانه لو فرض
عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلًا فاذا فرض الامام
جايز الخطاء وجب وجود رئيس له والكلام في الثاني كالكلام
في الاول ويلزم وجود ائمة غير متناهية وهو باطل
لازم من جواز الخطاء علي الامام فلا يكون جايز الخطاء وذلك
هو المراد بالعصمة فتكون العصمة واجبة وهو المطلوب

المطلوب قال اصل لما كانت عصمة الامام عن غير مؤدية
الي الجاء الخلق الي الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد بسبب
كثرة الائمة فيكون الامام واحدًا في ساير الاقطار ويستعين
بنواب فيها اقول الاكثر علي انه لا يجوز تعدد الائمة في
زمان واحد خلافًا للزيدية فانهم جوزوا قيام امامين في عصر
واحد في ناحيتين متباعدتين اذا استجمعا شرايط الامامة
والحق خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجي للخلق الي دفع الفساد
لما بيناه في تعريف اللطف انه لا يبلغ الالجاء وحينئذ جاز وقوع
الفتنة والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض الغرض من نصبه
اذ لو اجتمع في زمان واحد امامان فذهب بعض الناس الي
احدهما وبعضهم الي الآخر والفرض كلًا منهما يجوز له عقد
الامامة لنفسه فيقتتل مخالفيه ويقع الفساد وايضًا لو جاز قيام
امامين في زمان واحد لزم المحال لانهما متساويان فلا اولوية
لاتباع احدهما فيلزم الترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو باطل
لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتباعه ان قيل اذا
كان واحدًا فكيف يكون حاله مع المكلفين بعيد الاقطار عنه

قلنا يستغني بتوابه على انشاء اوامره ونواهيه **قال**
هداية ولما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام الغيوب
لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون
منصوصا عليه من قبل الله تعالى او من قبل النبي او من امام
قبله **اقول** اختلف الناس في الطريق الى تعيين الامام بعد
اتفاقهم على ان النص من الله تعالى ومن النبي او من امام
قبل طريق الى ذلك فقال اهل السنة تحصل ايضا بالبيعة والاختيار
وقالت الزيدية بالقيام والدعوة فعندهم الشرائط جمعة العلم
باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام والدعوة فيكون من
ولد الحسنين ع او احدهما وقال اصحابنا لا يحصل الا بالنص لا غير
وذلك لان العصمة شرط في الامامة كما تقدم وهي امر خفي لا يطلع
عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك لان صلاح الظاهر غير
كاف في العصمة بل لا بد مع ذلك من صلاح الباطن لان الاعمال
في عرضة الريا والسمعة والنفاق فلولا النص على العصمة بل لا
بد مع ذلك من صلاح الباطن لان الاعمال في عرضة الريا والسمعة
والنفاق فلولا النص على العصمة لم يكن لنا طريق الى معرفتها

معرفتها لان النص قد يكون من الله وهو قسمان احدهما قولي
وهو اللفظ الدال على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي
او لا بذاته مع ضميمة مقدمة اخرى او صفات وهو الخفي وثانيهما
فعلي وهو خلق المعجز على يد عقيب دعواه وقد يكون من
الرسول او من امام قبله وهو قولي ينقسم الى قسميه
المذكورين وفعلي كافعال تشعر اشعارا ظاهرا بالدلالة
على المعين **قال** مقدمة لما ثبت ان العصر لم يخل من
معصوم فكل امر اتفق عليه الامة في عصر مما لا يخالف العقل
كان حقا فاجماع الامة حق **اقول** انما ذكر المصنف هذه المسألة
هنا لانها احدى مقدمات الدليل الآتي واجماع الامة عبارة
عن اتفاق العلماء من امة محمد على امر من الامور ولم يخالف في
كونه حجة احد الا النظام واستدل الجمهور على حجيته بقوله
ع لا تجتمع امتي على خطاء واما اصحابنا فلما كان الامام واجب
الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسيد العلماء فاذا فرض
اتفاق العلماء كلهم في اي عصر كان فان قوله داخل في قولهم
فيكون ذلك الاجماع حقا لاستحالة الخطاء على الامام فدليل

حجية الاجماع وهو قوله ع وا علم ان الامر المجمع عليه يجب ان
لا يكون مخالفا للعقل فانه لو خالفه لوجب المصير الى الدليل
العقلي **قال** اصل لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم
يثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر ع باتفاق الخصم
فثبت امامة الاثني عشر لعصمتهم فيجب متابعتهم
على كل احد **اقول** لما فرغ من شرط الامامة شرع في تعيين
الائمة وهم الاثني عشر ع علي والحسن والحسين وعلي ابنه
ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى
ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والخلف الحجة محمد
بن الحسن صلوات الله عليهم اجمعين تقرير الدليل انا
نقول كلما وجب كون الامام معصوما كان هولاء عليهم السلام
هم الائمة لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم
فلما تقدم الدلالة عليها واما بيان الشرطية فلانه لولاه لزم
خرق الاجماع وهو باطل بما تقدم وذلك لان القايل قايلان اما
مشترط العصمة فالائمة هولاء او غير مشترط فالائمة غيرهم
فالقول بوجوب العصمة والائمة غيرهم لم يقل به احد فيكون

فيكون خارق الاجماع فيكون باطلا وهو المطلوب واعلم ان
المصنف رحمه الله اقتصر من الادلة على هذا الدليل وهنا
ادلة اخر فلنشر الى بعضها **الاول** قوله تع يا ايها الذين
آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فالمراد
اما من علمت عصمتهم اولا والثاني باطل والا لزم الامر بطاعة
جايز الخطاء امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكيم
تع فالاول هو المراد وكل من قال بذلك قال انهم المعصومون
ويؤيده حديث جابر الانصاري رضي الله عنه عن النبي ص
لما ساله عن اولي الامر فقال ع هم خلفائي يا جابر واولهم اخي
علي ثم الحسن ثم الحسين وعد تسعة من ولد الحسين ع
الثاني قوله تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
ونقريره كما تقدم **الثالث** ان كل واحد منهم ادعى الامامة
وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك فهو امام والكبرى سبق
تقريرها في النبوة واما الصغرى فقد تواتر الامامية بنقل
جزئيها **الرابع** نقلت الامامية تواترا النص الجلي على علي ع
من النبي ص كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله انت ولي

كل من من بعدي وقوله سلموا عليه بامرة المؤمنين ونص علي ع
على الحسن والحسين ع ونص كل واحد من الباقين على من بعده
فيكونوا ائمة وهو المطلوب **الخامس** نقل الجمهور عن جابر
بن سمرة عن النبي ع اذ قال يكون بعدي اثني عشر اميرا كلهم
من قريش ونقل مسروق عن ابن مسعود انه قال لما ساله سائل
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال نعم
اثني عشر نقيبا عدد نقباء بني اسرائيل وكل من قال بهذا
العدد قال انهم الائمة **السادس** روى سلمان الفارسي عن
النبي ع انه قال للحسين ع هذا ولدي امام بن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم **السابع** ورد في التورية ان
الله تعالى قال لابراهيم ع قد اجبت دعاك في اسماعيل وعظمته
جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما **الثامن** قوله تع واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين
وجه الدلالة انهم اقرب الى النبي ع من كل من ادعى الامامة وكل
ما كان كذلك كانوا ائمة وهو المطلوب اما الصغرى فظاهرة
ان قلت العباس واولاده اقرب قلنا ممنوع اذ هو عم من الاب

الاب لا غير وعلي ع ابن عم من الابوين سلمنا لكنه يخرج بالدليل
المشترط العصمة والافضلية والحسنان ابنا رسول الله ع ولتحريم
نكاح بناتهم راجع الى الائمة الاثني عشر ع فيكونوا اقرب واما الكبرى
فللاية لان اولوية اولي الارحام اما في كل ما للرجل ان يتصرف فيه
او بعضه فان كان الاول لزم انتقال ولاية رسول الله ع قضية
للعموم وان كان الثاني فالبعض اما الولاية او غيرها والثاني باطل
لعدم القرينة فيكون هو الولاية بدلالة قرينة قوله تع النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وولاية النبي ع هي الولاية المقصودة من
الاية **التاسع** تواترا نقل عن النبي ع اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا
على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ان قلت هذان الوجهان
يعمان كل اهل البيت ع فيصح قول الزيدية قلت ممنوع فان
اشتراط العصمة يخرج من عداهم خصوصا وقد جعل التمسك
بهما مانعا من الضلال وذلك لا يتم الا فيمن تحققت عصمته
وكل من قال بذلك قال ان المراد الاثني عشر ع **قال** فائدة سبب
حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله تع لانه يخالف مقتضى

حكمته ولا من الامام لعصمته فيكون من رعيته وما لم يزل
سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد ازاحة العلة وكشف
الحقيقة لله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه على غيره جهل محض اقول اعتقد اصحابنا
وجوب الامامة في كل زمان وتواتر نقلهم بحصر الامامة في
الاثني عشر عليهم السلم وقد ولد وانه قد شاهده جماعة منهم
بنص ثقاتهم العلم بنص ابيه على غيبته ع وانهم نقلوا عنه
مسائل وفتاوي وكان له نواب تصدر الاحكام منه عنه ع ثم
انه بعد ذلك غاب واستتر وانقطعت تلك السفارة والمشاهدة
له ع فقد جنحت الخصوم الى الطعن اولا في تلك القاعدة
الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالاتفاق
ولا ناه ولا آمر وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة بالسؤال
عن علة الغيبة اذ العبث والقبيح عندكم منتفيان عن
الحكيم تعالى وثالثا بمنع امكان بقاء شخص هذه المدة
الطويلة وله هذا العمر الخارج عن العادة فاجاب اصحابنا
اما عن الاول فبمنع انخرام تلك القاعدة وانما يتم ذلك لولم

لولم نقل بوجوده وولادته ومشاهدته فقولكم بانه غير ظاهر ولا ناه
ولا آمر قلنا ذلك غير قادح فان نفس وجوده لطف وتصرفه لطف
آخر فاللطفية حاصلة حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبة الى معتقده
سيان كحال النبي ع في استتاره في الغار وحال غيبة جماعة
من الانبياء عن اممهم واما عن الثاني فاجاب المصنف وجماعة
بانه ليس من الله لحكمته ولا من الامام لعصمته بل من الرعية
لسوء اختيارهم وعدم قبولهم واذعانهم واذا كان كذلك تكون
الغيبة حاصلة ما دامت العلة حاصلة وانما تكون الحجة بعد
ازالة السبب المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب
ليس بمعلوم لنا اذ لا يجب علينا معرفة خلق كل شيء فنعرف علة خلق
الحيات والعقارب وغيرها تفصيلا بل يكفي الاجمال بان الحكيم
لا يفعل الا لغرض صحيح وحينئذ يجوز ان يكون ذلك المصلحة
استاثر الله وفي قول المصنف وكشف الحقيقة لله ايماء الى هذا
الجواب ممالطة واما الثالث فانه ممكن والله تع قادر فمحالته
فنفيه جهل محض ومكابرة لصريح العقل وخروج عن الملة
هذا مع انه قد وجد اضعاف عمره ع اما في خلق الاشقياء

فعالشامري والدجال واما في خلق السعدا. فكنوح وللخضر ع **قال**
نصرة لما كان الانبياء والائمة تحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب
وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا
اقرب الي الله تع ولما كان الامام من رعية النبي ع وجب ان يكون
نسبته في الفضل الي الامام كنسبة الامام الي الرعية **اقول** في
هذه التبصرة مسايل **الاول** انه يجب كون الانبياء والائمة
افضل من كل واحد من الامة والمراد بالافضل انه يكون اجمع
لخصايص الكمال كما وكيفا وانما قلنا بوجوب ذلك لان العلة في
وجوب رياستهم نقص الرعية واحتياجهم الي التعليم والتاديب
فلو لم يكن المحتاج اليهم افضل لما تحقق معني حيثية الاحتياج
اليهم لكن المفروض خلاف ذلك فتدخل في وجوب كونهم افضل
من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع واكرم الي غير ذلك من الخصايص
الثاني انه يجب كونهم اقرب الي الله تع بمعني انهم اكثر ثوابا او
بمعني انهم اكثر حظوة عنده بارادة الخير لهم او بمعني انهم اكثر
استحقاقا لمراتب التعظيم والتبجيل ولا شك ان هذه المعاني
كلها لازمة معلولة للقيام بكمال الطاعات واجتناب المقبحات الذي

الذي هو معني التقوي لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجبت عصمة الانبياء والايمة ع
وجب حصولهم علي كمال الطاعات واجتناب كل المقبحات
فلاجرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة **الثالث** انه تقدم وجوب
كون الامام مساويا فيلزم الترجيح بلا مرجح او مفضولا وهو
قبيح عقلا وشرعا بقوله تع افمن يهدي الي الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون اذا عرفت
هذا فاعلم ان الامام لما كان من رعية النبي م لانه محتاج
اليه في التكميل وجب كون النبي ع افضل منه لما قلناه هذا
تقرير كلام المصنف رحمه الله وليس فيه هضم لمنصب الامامة
كما نراه لا كما ظنه بعضهم حتي قال ان عليا ع نفس النبي ص
لقوله تعالي وانفسنا وانفسكم في اية المباهلة واذا كان نفسه
لا يكون نسبته اليه كنسبة الرعية في النقص قلنا كونه نفسه او
كنفسه لا يمنع من احتياجه اليه في تحصيل الكمالات العملية والعلمية
الذي هو مرادنا فان النبي ع افضل حقيقة منه بذلك الاعتبار
ومن تصفح كلام علي ع ظهر له ما قلنا كقوله ع وقد قيل له

لقد اوتيت علم الغيب فقال ليس ذلك بعلم غيب انما هو علم علمه الله
نبيه ثم علمنيه ولقوله ع في وصف حاله مع النبي ع يا علي انك تسمع
ما اسمع وترى ما ارى ولكنك لست بنبي وانما انت وزير
واعلم ان كلام المصنف رحمه الله الذي قررناه انما يتوجه في
امام ينسب الى نبي شريعته واما بالنسبة الى غير شريعته فلا فان
ائمتنا ع لا نقول ان نسبتهم الى اي نبي كان نسبة رعيته اليه
حتى يكون علي بن ابي طالب ع نسبته الى احد انبياء بني
اسرائيل كذلك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان ائمتنا
ع افضل من جميع الانبياء عدا محمد ص وعند بعضهم الى اولي
العزم منهم وتوقف شيخنا المفيد رحمه الله في ذلك والحق
عندي ان عليا ع افضل من كل احد الا رسول الله ع واما باقي
الائمة ع فانهم افضل ممن عدا اولي العزم واما اولوا العزم
فعندي في ذلك توقف والله اعلم **قال الفصل السابع في المعاد**
ان الله تع خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة والادراك
والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده وكلفه بتكاليف
شاقة وخصه بالالطاف الخفية والجلية لغرض عايد اليه وليس

وليس ذلك الا نفع كامل لا يحصل الا بالكسب اذ لو امكن بلا واسطة
لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار
الكسب يعمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يجيء
الى دار الجزاء وتنتهي دار الآخرة **اقول** المعاد مفعل مشتق من
العود وصيغة مفعل يجيء للزمان والمكان اي زمان العود والمراد
به هنا الوجود الثاني للابدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها
اذا تقرر هذا فاعلم ان الله تع خلق الانسان في احسن تقويم كما
حكاه في كتابه العزيز فعدل مزاجه حيث ما يقتضيه نوعه
للافعال المطلوبة منه فزاده بعد تعديل اركان بدنه افاضة
النفس الناطقة وتعلقها ببدنه وجعلها تتصرف في ذلك البدن
وبه فوهبه قوى مختلفة تنقسم الى مدركة والى محركة المدركة
فاما للكليات وهي القوة العقلية المحصلة للعلوم واما الجزئيات
فاما ظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما باطنة
وهي خمس ايضا الحس المشترك والوهم والحافظ والمفكرة واما
المحركة فهي اما اختيارية او طبيعية فالاختيارية اما باعثة فاما ان
تحث على جلب النفع وهي الشهوانية او على دفع الضرر وهي

الغضبية واما فاعلة وهي القدرة التي تفعل بانضمام الارادة اليها
والطبيعية اما عادية اولذة وتحتها قوى اربعة الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة فتبارك الله احسن الخالقين ثم انه جعل
زمام الاختيار بيده ولم يجعله مرخي العنان مهملا كغيره من الحيوانات
بل كلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف خفية كالعقل الذي
يعلم به حسن الافعال وقبحها وجلية كبعث الرسل ونصب
الائمة فلانه لما استحال على هذا الفاعل الحكيم العبث وفعل القبيح
وجب ان يكون ذلك الخلق والانشاء لغرض لا يعود الى الفاعل الحكيم
لاستغنائه وكماله فوجب عوده الى هذا الانسان لغرض لا يعود
الى الفاعل الحكيم لاستغنائه وكماله فوجب عوده الى هذا
الانسان وليس مفسدة لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحة
وليست الا نوع كمال هو المنافع الدائمة المقارنة للتعظيم والتبجيل
والاجلال بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضى منه تع كما قال
ورضوان من الله اكبر لكن لا يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح
يحيل الرضوان والتعظيم لغير مستحقه ولانه لو امكن حصوله
بدونه لخلقه عليه ابتداء وكان توسط التكليف عبثا تع الحكيم

للحكيم عنه فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول
على ذلك الرضوان المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك الانسان
حالان احدهما الكسب وهي الدار الدنيا وثانيهما الجزاء وهي الدار
الاخرة المعبر عنها بالمعاد كما يعبر عن الاولى بدار التكليف قال
ستقرة الذي يصير اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا لاحتاج
الى محل يتصف به لكن لا يتصف بالانسان شيء بالضرورة بل يتصف
هو باوصاف هي غيره فيكون جوهرا ولو كان هو البدن او شيئا من
جوارحه لم يتصف بالعلم لكنه يتصف به بالضرورة فيكون
جوهرا عالما والبدن وساير الجوارح الاته في افعاله ونحن نسميه
هنا الروح اقول لما كان المعاد هو الوجود الثاني للانسان
افتقر الى معرفة الانسان واختلف الناس فيه اختلافا لا يكاد
ينضبط لكن حاصله يرجع الى انه اما جوهر او عرض والجوهر اما
جسماني او روحاني فالاقسام ثلثة الاول ان يكون عرضا فقيل هو
المزاج المعتدل وقيل هو الحياة وقيل تخاليط الاعضاء وتشكل
البدن الثاني ان يكون جسما او جسمانيا فقيل الهيكل المحسوس
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل احد العناصر الاربعة فكل ذهب اليه

نفس وقال النظام جسم لطيف داخل البدن وقال الراوندي جزء لا
يتجزى في القلب وقيل الروح وهو جسم مركب من نارية الاخلاط
والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزاء اصلية في البدن باقية
من اول العمر الي آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وهو
الاقرب **الثالث** ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المعبر عنه
بالروح وهو قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعض الامامية واختاره
المصنف واستدل علي ابطال القسمين الاولين ليثبت مطلوبه
اما الاول فلان العرض قائم بغيره فيحتاج الي محل يقوم به
يكون ذلك المحل موصوفا بتلك العرض لكن الانسان لا يتصف به
شيء وهو معلوم ضرورة بل الانسان يكون موصوفا باوصاف
مغايرة له فلا يكون عرضا وهو المطلوب **واما الثاني**
وهو ان يكون جسما او جسمانيا اي هذا البدن او شيء من اجزائه
واستدل علي نفيه بان الانسان موصوف بالعلم ولا شيء من
هذا البدن او اجزائه اما الصغري فظاهرة ولانه انما كان
انسانا بادراك الكليات لا بادراك الجزئيات لانه ما من حيوان الا
يشاركه في ادراك الجزئيات واما ادراك المعلوم الكلية فشيء

فشيء يمتاز به عن باقي الحيوانات واما الكبري فلوجهين **الاول**
ان العلم حصول صورة مساوية المعلوم في العالم فاذا حصل صورة
الكلي في الجسم او جزء منه لزم ان يكون الكلي جزئيا لان جزئية
المحل تستلزم جزئية الحال فيه **الثاني** ان الانسان يعلم
بالبسيط كالنقطة والوحدة فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب
مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط وجب ان يكون
محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب ولا شيء من
هذا البدن او اجزائه بسيط فلا يكون عالما به فلا يكون انسانا
وهو المطلوب وهذا التقرير مبني علي ان العلم حصول صورة المعلوم
في العالم والخصم يمنع ذلك لجواز ان يكون اضافة بين العلم والمعلوم
بسبب القوة الغريزية التي في القلب المسماة بالعقل وحينئذ
جاز ان العلم الكلي والبسيط هذا البدن او اجزاء اصلية
فيه وايضا مبني علي نفي الجزء الذي لا يتجزى والخصم قد اثبته
وقوله فيكون جوهرا مجردا عالما متعلقا بهذا البدن او شيئا منه
قال بذلك فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن تعلق التدبير
وهذا البدن او اجزاؤه الات له يتصرف في افعاله ويسمي ذلك الجوهر

بسيط

بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله تع ويسئلونك عن الروح قل الروح من
امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا **قال مقدمة** جمع اجزاء بدن
الميت وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر الاجساد
وهو عبارة عن جمع اجزاء بدن الميت بعد تفريقها وتاليفها على
النحو الذي كان عليه وخلق الاعراض التي تشاكله فيه واعادة تعلق الروح
به كما كان اولا ولا شك في امكان ذلك والا لما وجد اولا وهذا الامكان
موقوف على مقدمتين احديهما كونه قادرا وثانيهما كونه عالما بالجزئيات
ليميز الاجزاء المعينة الى الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون
الامكان موقوفا على هاتين المقدمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع
من القرآن الا واردفه بذكرهما كما في قوله تع وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم **قال اصل** الانبياء باسرهم اخبروا بحشر الاجساد
وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار
المحسوستان كما وعدوا به حق ايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم
من الثواب والعقاب وكذلك عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق
الجوارح وغيرها مما اخبروا به حق لامكانها واخبار الصادق ع بها **اقول**

في هذا الاصل مسائل **الاول** وجوب حشر الاجساد لان ما تقدم بيان
امكانه والممكن لا يجب وقوعه الا بسبب خارجي ودليل وجوبه ان الانبياء
ع اخبروا بوقوعه وكلما كان كذلك فهو واجب الوقوع اما الصغرى
فظاهرة لمن نظر في الكتب الالهية وتواتر النقل عنهم به خصوصا كتابنا
العزيز واما الكبرى فلعصمتهم الرافعة الكذب عنهم هذا مع ان ذلك
موافق للمصلحة الكلية كما تقدم تقريره من الغرض في خلق الانسان
الثاني يجب اعتقاد وجود الجنة والنار المحسوستين لدلالة القرآن
على ذلك لقوله تع في الجنة اعدت للمتقين والاعداد يستلزم
الوجود وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
وايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وانما قيدتهما
بالمحسوستين ليدفع بذلك تاويل منكري المعاد الجسماني بحمل الوعد
والوعيد على الروحانية وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد صلعم
انه كان يقول بالمعاد الجسماني وبالجنة والنار وبما فيها من الماكل
والمشرب والمنكح وانه دخلها فانكار ذلك خروج عن الملة **الثالث**
يجب اعتقاد وقوع هذه الامور وهي عذاب القبر وتنعيمه والحساب
والصراط والكتب وانطاق الجوارح وكيفيات النعيم والجحيم وغير

ذلك لانها امور ممكنة موافقة للمصلحة واللطف والصدق المعصوم اخبر
بها وكل ما كان كذلك فهو حق **قال هداية** اعادة المعدوم محال
والا لزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان
حشر الاجساد حقا وجب ان لا تعدم اجزاء ابدان المكلفين
وارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء المشار اليه كناية عنه
اقول في هذه الهداية مسئلتان اختلف في ان الشيء اذا عدم عدما
محضا ونفي صرفا هل يمكن اعادته بعينه وشخصه اولا بل يوجد
مثله قال الاشاعرة والمثبتون من المعتزلة بالاول وقال الحكماء وابو
الحسين البصري والمصنف بالثاني فبعض الناس ادعي الضرورة
على استحالة اعادته والمصنف استدل بانه لو امكن لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه واللازم كالملزوم في البطلان الملازمة ان الموجود
في الزمن الاول لو عدم في الزمن الثاني ثم اعيد في الزمن الثالث فان
كان الموجود الثاني هو بعينه الموجود الاول تخلل العدم في الثاني
بين الوجود ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد المبتدا بل مثله قيل
فيه نظر لجواز ان يكون الموجود هو عين الاول بالماهية والظاهر
ان مرادهم باعادته هو وجود ثانيا بوجود مساو للاول وقد حصل

ان؟

حصل والحق ان يقال ان اريد باعادة المعدوم اعادته مع جميع لوازمه
وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل وان اريد اعادته بعينه المشخصة
لم يتم لما قلناه هذا كله اذا قلنا الوجود زايد على الماهية اما اذا قلنا
انه نفس الماهية فالدليل تام احتج المجوزون بانه لو امتنع لكان
اما لذاته فلا يوجد اصلا لا اولا ولا ثانيا وان كان لغيره جاز زوال ذلك
الغير فيجوز وجوده حينئذ نظرا الي ذاته اجيب بانه ممتنع لامر
لازم للماهية وهو كون الوجود بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه
لاجل هذا اللازم لا يقتضي امتناعه مطلقا المصنف لما كان مذهبه
ان المعدوم يستحيل اعادته بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان يقولا
بان اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم لا يجوز عدمها لانه لو عدمت
لوجد مثلها فكان الثواب والعقاب يصلان الي غير المستحق فلذلك
فسر المصنف العدم بتفريق الاجزاء وتبدل التاليف والمزاج كما في قصة
ابراهيم عم لما سال ربه ان يريه كيف يحيي الموتى امره باخذ اربعة
اطيار وتفريق اجزائها والقصة مشهورة ففيها اشارة الي ان الاعادة
بتاليف الاجزاء بعد تفريقها قوله والفناء المشار اليه كناية عنه جواب
سؤال مقدر تقريره ان حمل الاعدام على التفريق لا يسمي فناء ولا

هلا كان الجواب بالحمل على التفريق جمعًا بين الدليل الدال على عدم اعادة
المعدوم ووجوب ايصال الحق الى مستحقه وبين صحة النقل والاستبعاد
في ذلك فانه قد يقال لغير المشفع به معدوم وفان وهالك **قال**
شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل حي اعتدل
مزاجه واستعد لاستحق فيضان النفس من العقل الفعال فلو انضف
اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسًا من العقل واعيد اليه نفسه
الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال
ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى جواب
هذه الهذيانات **اقول** هذه الشبهة متوقفة على حكاية قول
الفلاسفة في هذا الباب فنقول مذهب ارسطو ان النفس حادثة
صادرة من العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم حكايته قولهم في
كيفية صدور الموجودات عن الباري تع بناءً منهم على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وحدوث النفس مشروط باعتدال المزاج والمزاج
كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض بان تفعل كيفية احد
مادة الآخر فتنكسر صرافة كيفيتهما وقال ايضًا باستحالة نفسين
على بدن واحد وهو ضروري فان كل واحد يجد نفسه واحدة

احد اجتماع

واحدة وايضًا لو اجتمع على بدن نفسان لزم وحدة الاثنين فتكون
الذات ذاتين وهو محال اذا تقرر هذا قالوا لو وقعت الاعادة كما
ذكرتم من الجمع بعد التفريق فلا بد حينئذ من اعتدال المزاج
واذا اعتدل استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال
وعلى قولكم تعاد اليه نفسه الاولى فيلزم اجتماع نفسين على بدن
واحد وهو محال كما تقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على
ان الباري تع موجب وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد
بينا من قبل بطلان المسئلتين معًا واثبتنا الفاعل المختار فلا نفتقر
الى جواب هذه الهذيانات **قال اصل** الثواب والعقاب الموعودان
دائمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلد في الجنة وكل من
استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان
والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم
فيدخل الجنة ايضًا واما من جمع بين الاستحقاقين فان كان
متوعدًا عليه توعدًا مطلقًا لا بعينه امكن بالامكان العام ان
يعفو عنه بمنه وفضله لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد
قبيح وايضًا الغرض من خلقه اثابته فمعاقبته نقض غرضه وان

ان يثابهم

لم يبلغه عفوه او كان متوعدًا عليه بالتعيين فاما ان يحبط احد الاستحقاقين
بالآخر اولا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس **اقول** لما فرغ من
مباحث المعاد شرع في توابعه وهي مسائل الوعد والوعيد والثواب
وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج
التفضيل وبمقارنة التعظيم خرج العوض والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاستخفاف والاهانة وهما دايمان في الاصل لطفان في وقوع
الطاعة وارتفاع المعصية فدوامهما داخل في اللطفية ولان الثواب
والمدح معلولان للطاعة والعقاب والذم معلولان للمعصية والمدح
والذم دايمان ودوام احد المعلولين يستلزم دوام الآخر لان دوام
المعلول دليل على تحقق العلة يستلزم تحقق المعلول الآخر اذا عرفت
هذا **فنقول** كل من استحق الثواب بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه
للثواب مشروطا باخذ قصاص او شفاعة وذلك المؤمن الذي لم
يشب ايمانه بظلم فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العلة الدايمة
وهي الايمان ودوام العلة تستلزم دوام المعلول وكل من استحق العقاب
بالاطلاق اي لم يحصل له سبب يدخله الجنة كالكافر فانه يدخل النار
ويخلد فيها لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب وما بعد الدنيا

الدنيا من دار الا الجنة او النار فيدخل النار ويكون مخلدا فيها وكل
من لم يستحق الثواب ولا العقاب كالصبيان والمجانين والبله الذين
لا يتمكنون من الفهم اصلا لم يجز من الكريم المطلق اي الذي ليس فيه
بخل ولا احتياج بوجه من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلهم الجنة تفضلا
منه تع سوا كان ابو الصبيان مؤمنا او كافرا واما من جمع بين
الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار
كالمؤمن الفاسق فلا يخلو اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به
النار توعدا مطلقا لا بعينه اي لا يكون ذنبه صغيرا اولا اي متوعدا
عليه توعدا معينا كالكبيرة فان كان الاول امكن بالامكان العام اي
الذي ليس يمتنع لا بالذات ولا بالغير ان يعفو الله تع عنه لانه تعالى
وعد بالعفو وهو حسن وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من ايجاده
ايصال الثواب اليه فمعاقبته تنقض غرضه وهذا ايضا متحقق في
القسم المتوعد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك فان كان الثاني اي
انه لم يعف عن القسم الاول فلا يخلو اما ان يسقط احد الاستحقاقين
بالآخر اولا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب ثم
يثاب فان الاقسام ثلاثه فالاول هو الاحباط وسيجي بيان بطلانه

والثالث ايضا باطل لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها
فتعين الثالث فيكون عقابه منقطعا وهو المطلوب وورد في النقل
صحة ذلك لقوله م يخرجون من النار وهم كالحمم او الفحم فيراهم
اهل الجنة فيقولون هولاء جهنميون فيومر بهم فيغمسون في عين
الحيوان فيخرجون ووجوههم كالبدر **قال** حل شك المذهب الاول
وهو اسقاط الاستحقاقين بالآخر مذهب الوعيدية وبهم لا يجوزون
العفو الا في الصغاير فمذهب ابي علي ان الاستحقاق الزايد يحبط
الناقص ويبقى بكماله وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم انه
لا يبقى من الزايد بعد التساقط الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي
يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب
كان او استحقاق عقاب **اقول** الوعيدية هم الذين لا يجوزون
العفو عن الكبيرة ويقولون بدوام عقابها ان كانت هي الفاضلة بعد
الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان الاستحقاق
الزايد يسقط الناقص ويبقى هو بكماله كما لو كان لاحد الاستحقاقين
عشرة اجزاء وللآخر خمسة فان الخمسة تسقط ويبقى العشرة اي شي
كانت وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد بعد

كانت وثانيهما قول ابي

بعد التساقط الا الفاضل من قدر الناقص والباقي من الزايد يسقط
في مقابلة الناقص كما في مثال المذكور فانها تسقط خمسة في مقابله
خمسة يبقى خمسة اي شي كانت طاعة او معصية ويسمى الاول
القول بالاحباط والثاني القول بالموازنة قال المذهبان باطلان لابتنائهما
على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي
والاضافات لا توجد في الخارج والآلزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل
تاثيره وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاق اولا فالاول
يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك بنا في مذهبهم وايضا لا يكون
لاحدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الآخر واذا احبط احدهما بالآخر
في الموازنة فكيف يحبط الآخر اذ تاثير المعدوم في الموجود غير
معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الآخر ولا يرد علينا الاضداد
فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما في الآخر **اقول** لما بين الاحباط
والموازنة شرع في ابطالهما فقال والمذهبان باطلان وبيان
ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات كالاخوة والابوة وعدمها
فنقول قال الحكماء بوجودها لان الابوة مثلا نقيض اللاابوة عدمي
لان العدم جزء مفهومه ونقيض العدمي وجودي وقال

المتكلمون بعدمها لانها لو كانت موجودة في الخارج مع انها عرض
فتفتقر الي محل يكون لها اضافة الي ذلك المحل فنقول فيها كما قلنا في
الاولي ويلزم التسلسل وهو باطل قالوا ودليل الحكماء لا يستلزم
ثبوتها خارجا لان كان لا بد فيدل علي الثبوت الذهني اذا تقرر هذا
فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافي لانه لا يعقل الا مضافا الي مستحق
ومستحق وما لا يعقل الا مع غيره يكون عرضا اضافيا فاما ان
يقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلي التقديرين لا يتم المذهبان
اما الاول فلان التنافي انما يعقلان في الامور الوجودية فعلي تقدير
عدم الاستحقاق كيف تعقل تاثيره وتاثره ومذهبكم مبني علي
الباطل باطل واما الثاني فالاستحقاقين اللذان وقع بينهما التنافي
والتنابي اما ان يوجدا معا او علي التعاقب والاول باطل لوجهين الاول
يلزم ان يكونا متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمعا لما تقدم
للضدين لا يجتمعان لكن مذهبهم يبني علي تضاد الاستحقاقين
والا لما كان هناك ضرورة الي القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين
معا فاختصاص احدهما بالتاثير والاخر بالتاثر يفتقر الي مخصص
وليس يكون لاحدهما اولي وشي آخر في الموازنة ومعانه اذا اسقط احدهما

احدهما الآخر صار معدوما فكيف يعقل تاثيره في الاول وقد صار
معدوما والشهادة صريح العقل بان المعدوم لا يكون مؤثرا والثاني
وهو ان يوجدا علي التعاقب فباطل ايضا لاستحالة كون المعدوم اثرا او
مؤثرا فيما له ولا يرد علينا الاضداد جواب سؤال مقدر يرد علي
قوله استحال تاثير احد الاستحقاقين في الآخر حال وجودهما معا
او تعاقبهما تقريره انكم قد تقولون بمثل ذلك في المزاج وتعاقب التضادات
فيه كالحار والبارد اذا اجتمعا وجدت بينهما كيفية متوسطة هي
المزاج فان الحار يؤثر في البارد ويكسر صورته فاذا جاز مثل ذلك في الاضداد
فلم لا يكون هنا في الطاعة والمعصية اجاب بالفرق فان الاضداد لا
يؤثر احدهما في الآخر حتي يصير المغلوب غالبا بل صورة كل واحد
منهما تؤثر في مادة الآخر بخلاف مذهبكم فان عندكم كل واحد
من الاستحقاقين يؤثر في الآخر واما المذهب الثاني وهو ان
يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة وهو الحق المناسب للعدل
وما عبر عنه بالميزان وهو كناية عن العدل في الجزاء اقول
قد مر بيان المذهب الثاني وبطلانه فلا حاجة الي اعادته فلم يبق
الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل لان فيه توفية لكل من

الاستحقاقين مقتضاه ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله وما عبّر عنه الى آخرها جواب سؤال
تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في قوله تع ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة وكذا في الاخبار الصحيحة وان له
كفتين ليجاب بالحمل على العدل في الجزاء والآن فالطاعة
والمعصية عرضان فكيف يوزنان قال هداية شفاعة محمد م لاهل
الكباير ثابتة لان من جوز العفو لهم جوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز
ولما بطل المذهب الثاني ثبت الاول اقول اتفقت الامامية بكون
الشفاعة لنبينا محمد م لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
قال المفسرون هو مقام الشفاعة ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة
فقالت الوعيدية انها في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على عدم
جواز العفو عن الفاسق وقالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسقاط
العقاب عن اهل الكباير قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبنيا على
مذهبهم بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتخليد
وقد ابطلناه فبطل تفسيرهم للشفاعة وثبت ما قلناه وهو الحق
لدلالة القرآن والخبر اما الاول فقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين

اتفقت

وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مؤمن لما ياتي من تفسير الايمان
فيدخل فيمن امر النبي ع بالاستغفار لهم فان كان الامر للوجوب
لم يتركه لعصمته وان كان للندب فكذلك لرافته بنا ورحمته
فاذا سال المغفرة فيعطاها لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى
واما الثاني فالخبر الذي تلقته الامة بالقبول والاذعان وهو قوله
ع ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولا اعتبار برد بعض
البصري له وروايته لمعارضة باطلة باجماع اكثر اهل الامة
قال فائدة الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد ص
وهذا التفسير قريب الى تفسيره اللغوي من تفسير الوعيدية
واهل الكباير مصدقون وهم مؤمنون يستحقون الثواب الدايم
لانه عوض عن الايمان اقول هنا مسئلتان الاول الايمان لغة
التصديق قال الله تع وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق
وشرعا قالت الكرامية هو اللفظ بالشهادتين وباطل لقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقالت الوعيدية
هو فعل الواجبات وترك المحرمات وهو باطل ايضا لقوله تع ان
آمنوا وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة لقوله تعالى

الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل عقد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ويحمل على الكامل والحق انه تصديق مطلقًا لانه لغة
والنقل على خلاف الاصل فهل هو باللسان والقلب معًا قال المصنف
في تجريده وبعض شيوخنا نعم لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا يكون القلب وحده كافيًا ولا اللسان وحده لقوله تع
لم تؤمنوا كما تقدم وفيه نظر لان اليقين القلبي من غير اذعان
غير كاف فجاز ان يكون ذمهم لعدمه الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها
انفسهم والحق ما اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي
لا غير لقوله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولقوله تع ولما يدخل
الايمان في قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك
والمجاز ومما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه والاعمال
الصالحة ثمرته **الثاني** الفاسق فاعل الكبيرة هل يسمى مؤمنًا قالت
الوعيدية لا لفعله الكبيرة التي يخرجها عن الايمان ولكنه ليس بكافر
عندهم لاقراره بالشهادتين فله حينئذ منزلة بين المنزلتين
والحق انه مؤمن لما فسرناه من حقيقة الايمان فهو مصدق وحينئذ
فهو مؤمن واذا كان مؤمنًا كان مستحقًا للثواب الدايم لانه عوض

٢ ستركها

116

عوض ايمانه ولقوله تع وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم
قال بتحشر الوحوش تحشر كما وعد للانصاف وايصال اعواض الالام
اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير المكلفين يوصل اليهم
اعواض آلامهم ومشاقهم ويحاسب الجميع محاسبة حقه **اقول** قوله
تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون
ويدل على عموم الحشر لكل حيوان وفي التحقيق كل من له حق من
ثواب او عوض او عليه حق من عقاب او عوض يجب بعثه وايصال
حقه اليه واخذ الحق منه سواء كان من المكلفين او غيرهم
من انسان او حيوان وهنا فوايد **الاول** الالم الصادر عنه تع في
حق الانسان وغيره يجب فيه امران احدهما اللطفية لقا للمتالم
لا في حق المكلف او لغيره كالم الطفل والبهايم ليخرج بذلك عن
العبث وثانيهما العوض ليخرج بذلك عن الظلم والعوض نفع مستحق
خال عن التعظيم والاجلال ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله في
الدنيا بل يجوز فاذا لم يوصل اليه يجب بعثه للايصال الالم الصادر
عن غيره تع اما من مكلف او غيره فان كان من مكلف يجب

عليه الانتصاف للمتألم من المؤلم بنقل اعواضه الى المتألم لقدرته تعالى
وعدله هذا اذا لم يكن بامره تع او اباحته فان كان كذلك فعليه تعالى
وان كان صادرا عن غير مكلف كالحيوان الاعجم او المجنون فالحق
ان العوض عليه تع لانه بتمكين المؤلم وبانه لم يخلق له عقلا زاجرا
كالمغري فلو لم يجب العوض عليه لزم الظلم وقيل يكون على المؤلم
لقوله عم ينتصف للجماء من القرناء وقيل لا عوض لعدم التكليف
وهما ضعيفان **الثالث** الحساب قيل هو ايقاف الله العبد على
اعماله الصالحة وهو غير متصور الا في حق من له تعقل وفهم
فقول المصنف يحاسب الجميع فيه نظر اذ من الجميع الوحوش
وغير المكلفين والبله ليس لهم تعقل اللهم الا ان يريد بالمحاسبة
ايصال حق فيما بينهم فيكون اطلاقه لفظ الحساب مجاز **قال**
ختم ونصيحة وحيث وفينا بما وعدنا به فليقطع الكلام على نصيحة
وهي ان من نظر بعين عقله في خلقته وشاهد هذه الحكم في
بنيته يجب عليه ان يعرف غرض الخالق في خلقته ولا يضيعه
بتفريطه وجهله والا شقي شقاء متينا وخسر خسرانا مبينا وفقنا
الله واياكم لسعادة الدار الآخرة بمحمد وعترته الطاهرين **اقول** ختم

ختم المصنف رحمه الله رسالته هذه بهذه النصيحة ومضمونها
الحث على عبادة الله تع والقيام بحقه بحسب الجهد والطاقة وذلك
لانه اذا نظر بعين عقله اي بفكره وبصيرته في خلقه وما اودع فيها من
الحكم والاتقان كما قال سبحانه او لم يتفكروا في انفسهم فانه يظهر له تفصيل
بيان ما تقدم حقيقته اجمالا وذلك لان كل جزء من اجزاء بدنه واعضاء بدنه
له خاصة وفايدة تترتب عليه ولا تحصل في غيره فلا يتحقق بدون وجوده
على ذلك الوضع ومن وقف على التشريح عرف حقيقة تلك وما ذلك الا ه
تقدير عزيز عليم وتدبير قادر حكيم يفعل لاغراض وغايات ترجع الى
المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام بواجب حمده وقد نبههم على المطلوب
منهم وهو يعلم ان اولي البصاير منهم لذلك عارفون وله يعقلون فقال تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اشفاقا عليهم وتذليلا وتحديدا
لنعمه لديهم فمن قام بذلك فقد فاز فوزا عظيما وادرك رضوانا جسيما
ومن لم يقم بذلك شقي شقاء متينا وخسر خسرانا مبينا وجعلنا واياكم من
الفايزين بمقام القيام بحقوق المالك العلام والاستعداد لحلول دار السلام
والحشر في زمرة محمد نبيه سيد الانام وآله مصابيح الظلام وخلفا
الكرام ولينقطع الكلام لله حامدين ولآلائه شاكرين وبالتقصير
معترفين ومن الخطايا مستغفرين وعلى محمد وآله
مصلين والحمد لله رب العالمين فرغ من نسخه
منشيه الفقير الى الله الغني شمس بن ابراهيم عل
غفر الله له وللمؤمنين في تاريخ يوم الخميس
تاسع عشر شهر جمادى الاولى
خمسة عشر وتسعماية
الهلالية

اللهم صل على محمد وآل محمد

۱۱۸

محمد طعطوط

قيل استنتج لامر المطلع جيد

هذا الاسم الاعظم مكتوب من كتب الروم فان
كتبها الغايب لم يلبث وان كتبه لمغرق ولد
وان كتبه لمحبوس خلص وان كتبه لمريض برأ
وان كتبه على مال لم يوخذ وان كتبته على مالك
ونفسك لم يعلم ... على عليك احد ما دام الكتاب
معك وقد جرب وهو هذا الاسم بسم الله الرحمن الرحيم
حسبي الله وحده ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ ا ۸ محط
مهه فه محه بسل كنله ۸ لا ى لا ى ص ص ص ص
هه اهاهن مها سيل ساح اهل ح و الا الا س س س س
لسسم اسسيت لسسست ا ۸ ا ۸ ا ۸ محطعطعطعط
سالعطبا ح حله معى ۸ م

قال امير المومنين

عليك ببر الوالدين كلاهما وبر ذوي القربى وبر الاباعد
ولا تصحبن الا تقيا مهذبا عفيفا زكيا منجزا للمواعد
وقارن اذا قارنت حرا مؤدبا فتى من بني الاحرار زين المشاهد
وكف الاذى واحفظ لسانك واتق فديتك في ود الخليل المساعد
ونافس ببذل المال في طلب العلى بهمة محمود الخلائق ماجد
~~وبالله اعتصم ولا تدع غيره~~ وكن واثقا بالله في كل حادث يصنك مدى الايام من شر حاسد
وبالله اعتصم ولا تدع غيره ولا تكن للنعماء منه بجاحد
وغض عن المكروه طرفك واجتنب اذى الجار واستمسك بحبل المحامد
ولا تبك للدنيا بأمر تخافه اذا ما جنى عليها اخي الله ...
وكل طريق ليس بالله وحده فنار ... عليه هل يرمين ابدا ...

هر صفحه یک سطور [illegible] [illegible] سطور [illegible] سطور سه [illegible] سطور

[illegible] [illegible] [illegible]